

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL NO.

205 / R. H. R.
25779

D.G.A. 79.

2/15/17





REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-ET-UNIÈME



—
LONDON, THE UNIVERSITY OF LONDON, AND LONDON. 1.
—

ANNALES DU MUSÉE GUINET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LA COLLABORATION DE

MM. H. AMELINEAU, de l'École des Hautes Études; A. AUDOLLÉNT, maître de conférences à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand; A. BARTH, de l'Institut; A. BOUTCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHAUME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; I. GOLDZMHER, professeur à l'Université de Budapest; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; L. MARILLIER, de l'École des Hautes Études; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; P. PARIS, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux; ALBERT RÉVILLE, professeur au Collège de France; G.-P. VIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

Secrétaire de la Rédaction : M. EMILE CHASSINAT

SEIZIÈME ANNÉE
TOME TRENTE-ET-UNIÈME

25779

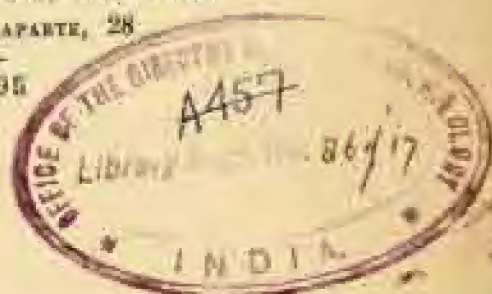
205
R.H.R.



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1895



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI

Acc. No. 257.79
Date. 18.2.57
Sl. No. 203 / R. H. R.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1893. — DÉCEMBRE 1894

Nos lecteurs sont sans doute impatients de connaître les résultats des fouilles de Delphes en 1894, dont le succès est célébré tout aussi bien par la presse quotidienne que par toutes les revues archéologiques. Aussi ne les ferons-nous pas attendre, et après avoir envoyé nos bien vives félicitations à nos jeunes camarades de l'École d'Athènes et surtout à M. Homolle, leur non moins savant qu'heureux directeur, nous nous hâtons d'extraire des récits et rapports qui nous sont parvenus tout ce qui intéresse l'histoire de la religion grecque¹.

L'emplacement même du temple d'Apollon est entièrement déblayé. M. Homolle et ses collaborateurs ont eu, sur ce point déterminé, quelque déception. L'état exceptionnel de conservation où s'étaient retrouvés l'an passé de nombreux édifices, en particulier le Trésor des Athéniens que l'on pourrait remonter, pour ainsi dire, pierre par pierre, semblait présager pour le temple la même bonne fortune. Mais le monument a été comme

1) Les nombreuses revues qui, chaque année, donnent une chronique plus ou moins complète des fouilles et des travaux archéologiques, envoient tous leurs renseignements aux communications de M. Homolle. Ce sont ses documents que nous nous contentons de mentionner : *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1893, p. 611 et s. (*Instytut de Correspondance hellénique*); 1894, p. 166 et s. (*Instytut de Correspondance hellénique*); p. 175 et s. [*Nouvelles et Correspondances*]; Mais nous ne pourrions nommer deux revues de statues à Delphes, par MM. Ch. Delger et Fiedler-Wiegler, à cause des appréciations importantes qu'elles renferment, et de l'hommage rendu à M. Homolle et à ses collaborateurs (*Berliner Phil. Wochenschrift*, 1894 [p. 830]; n° 27; [p. 1274], n° 40).

systématiquement détruit, et les débris même en ont été pillés et dispersés avec un acharnement brutal.

La terrasse qui le supportait était assez vaste; M. Homolle l'a fouillée sur toute sa superficie, et cependant « c'est une chose remarquable, dit-il, dans une exploration aussi étendue, que le très-petit nombre de pièces architecturales caractéristiques qui ont été découvertes, et l'absence totale de sculptures décoratives peut être considérée comme absolument décourageante pour l'avenir. On n'a recueilli ni une métope, ni un fragment de frise, ni le petit doigt d'une figure ayant appartenu aux frontons. » Cependant l'exploration n'a pas été complètement stérile; si des tambours de colonnes très-nombreux et quelques chapiteaux ne suffisent pas à restituer l'élévation du temple; si de la décoration sculpturale il ne reste que des masques de lion ayant servi de gargouilles — pas un d'ailleurs n'est complet — du moins le plan se lit-il maintenant avec assez d'évidence, malgré la destruction presque totale du dallage. C'était, élevé sur trois hauteurs degrés, un périptère ayant six colonnes de front, suivant le canon du *v^e* siècle; il est malheureusement bien difficile encore de calculer le nombre des colonnes latérales. Comment l'intérieur était-il divisé? M. Homolle nous dit « qu'il ne paraît pas avoir enfermé de colonnade; il présente une disposition appropriée à son rôle de temple oracle, conforme aux descriptions des anciens, et analogue à celle du temple d'Apollon Didyméen. Le dallage est coupé vers le milieu du monument par une dépression large et profonde, dont la longueur n'est pas encore déterminée en toute son étendue. Ce n'est pas un éboulement, car les pierres des parois sont parementées, et il ne paraît guère douteux que l'adyton ne doive précisément se trouver en ce point. On sera fixé quand il sera possible de dégager complètement cette cavité de tous les matériaux qui y sont tombés ou ont été jetés pêle-mêle. » Tout le temple était édifié sur une série de murs de soutènement se recoupant les uns les autres et formant des chambres profondes dont l'existence était déjà connue, mais que l'on prenait à tort pour des souterrains ayant quelque rapport au culte ou à l'oracle.

Ainsi, du temple rebâti au vi^e siècle, après l'incendie, nous ne saurons que bien peu de chose, à moins de découvrir improbable, mais des édifices qui l'ont précédé depuis l'époque légendaire il y a encore chance de trouver beaucoup de débris, car nulle part encore la fouille n'a été poussée jusqu'au sol vierge, très profondément enfoui sous un terre-plein où apparaissent déjà de nombreux marbres.

Avec le temple ont disparu méthodiquement les autres édifices, et jusqu'aux moindres statues votives qui devaient encombrer l'enceinte sacrée, le centre de la cité delphienne. Mais assez d'autres trouvailles heureuses ont dédommagé les habiles explorateurs. Delphes vraiment sera notre Olympé, et mieux encore. Notre Chronique de l'an passé était quelquefois sortie de son domaine : elle doit s'y restreindre cette année pour extraire seulement des conquêtes delphiennes ce qui intéresse l'histoire ou la religion. Car ce serait peut-être abuser des mots que de tout narrer par le menu, sous prétexte que Delphes n'était en somme qu'un immense assemblage d'ex-voto, que tout s'y rattache par quelque point au culte du dieu, et que la moindre stèle de décret, par cela seul qu'elle fut confiée à la garde d'Apollon, est un document religieux.

Quelques-uns de ces monuments que la reconnaissance des cités édifiait le long de la Voie Sacrée ou aux abords immédiats du temple avaient la forme d'autels. C'est ainsi que l'*Autel de Chios*, que les exégètes appelaient *παρὰ βόαντι*, s'élevait au point culminant de la Voie Sacrée, relié au temple par un dallage. Il était supporté par une haute base en calcaire noir bleu. C'est, avec la base de l'ex-voto de Gélou, fils de Deinoméas, qui contenait entre autres une Nike et un trépas d'or, et un *omphalos* de marbre recouvert de son filot, le seul que nous ayons à noter parmi les monuments qui décoraient la Voie Sacrée à l'endrait où, devenue horizontale, elle s'étendait au-dessus du temple, le long du flanc de la montagne. Mais comme on n'a recueilli autour de la roïne aucun débris provenant de sacrifices ou d'offrandes, il est à croire que l'autel servait surtout de parade.

Devant le front ouest du temple, M. Romelle signale la dé-

convertie d'un dépôt de terres cuites et de bronzes, de fragments d'or et de brin d'ustensiles qui marquaient l'emplacement d'une de ces fosses où les hiéropes entassaient pour s'en débarrasser les reliqs des sacrifices et les offrandes de rebut. Tous ces fragments (car, sauf quelques petits vases, il n'y a que des fragments) sont d'un très lointain archaïsme ; quelques-uns même remontent à la fin de l'âge mycénien. Un autre dépôt de même genre, mais moins nettement caractérisé et moins riche, s'est retrouvé en un autre lieu de la Voie Sacrée, au-dessus du Trésor des Athéniens.

C'est d'ailleurs en cette région que les fouilles, poussées avec ardeur, ont été exceptionnellement heureuses. M. Homolle a d'abord fait du haut totalement le Trésor, la découverte capitale de l'année dernière. Le nom, qui avait été donné aux ruines par hypothèse, n'est plus douteux maintenant ; c'est bien là le monument votif dont les Athéniens reconnaissants récompensèrent le dieu de Delphes après la victoire de Marathon ; non seulement sur les parois étaient gravés des décrets athéniens mentionnant le *θεσπις ἐν ἀλλοτρίῳ* ou *ἀλλοτρίῳ*, mais on a retrouvé des fragments de la dédicace inscrite sur un des degrés, et où se lisent les débris des mots *Athénien* et *Marathon*. L'édifice avait la forme d'un petit temple dorique *in antis*, ayant 10 mètres sur 6, et dont le style architectural se rapproche de celui des temples d'Égine ou d'Olympie. La précision de la date du Trésor fait que toutes les œuvres d'art recueillies dans les décombres — elles permettaient une restauration complète de la décoration — sont les plus précieuses que l'on connaisse encore pour l'histoire de la plastique après les Guerres médiques. Déjà tous les archéologues qui ont eu l'honneur de les voir ont insisté sur la grande portée de cette découverte. Disons ici seulement que la décoration sculpturale est aussi très importante pour l'histoire des types figurés des dieux et des héros et pour l'intelligence des légendes attiques. Aucune figure en effet, aucune scène n'est de pur ornement ; les métopes représentent les travaux d'Héraclès et ceux de Thésée, et quelques autres scènes, par exemple les duels de héros dont on ne peut encore fixer exactement les noms. Il serait

ici superflu de décrire les trente bas-reliefs qui nous sont parvenus, de nombre égal à celui des métopes qui ornaient les quatre faces de l'édifice, ni de rappeler les hypothèses déjà émises par M. Homolle sur la distribution des tableaux autour de l'édifice; pour le moment l'histoire de la religion ne peut pas tirer grand-chose des renseignements sommaires qui nous sont donnés, dont nous sommes très reconnaissants au directeur des fouilles, mais qui excitent notre curiosité plus encore qu'ils ne la satisfont, et nous font attendre avec bien de l'impatience une publication provisoire qui, promise, ne saurait beaucoup tarder.

Entre le Trésor et le Portique des Athéniens — cet édifice découvert il y a quelques années par M. Haussoullier — s'étend un espace vide où M. Homolle place d'abord le sanctuaire de la Terre et des Muses, et en même temps « la pierre d'où prophétisait la Sibylle et le rocher, siège du primitif oracle, auprès duquel pèrit Python. Dans un second emplacement découvert, arrondi, entouré de haies, propice aux rassemblements, on pourrait reconnaître l'*Ἄλσος*, ou Aire Sacrée, signalée par Pline et les inscriptions ».

Immédiatement au-dessous du Trésor des Athéniens, vers l'ouest, se trouvait le Trésor des Béotiens. Plus petit que le précédent, il avait aussi la forme d'un temple. Placé au bord de la Voie Sacrée, à un endroit où elle fait une courbe brusque en montant vers le nord, il est tout proche du Trésor des Siphniens qui était construit à gauche; au-dessous du mur que l'on est convenu d'appeler *Reliance*.

Le Trésor des Siphniens était un temple du type prostyle, établi sur une sorte de basilon auquel on accédait par un escalier monumental. Pausanias le cite comme un des plus beaux et des plus riches de Delphes; et la découverte des ornements sculptés et des frises en bas-relief qui le décoraient ne dément pas cette assertion. La frise surtout, haute de 0^m.62, qu'on avait pu tout d'abord rapporter au temple même d'Apollon, donna la plus haute idée du talent que déploieront les artistes choisis par les Siphniens. Elle représente « à côté de cavaliers et de personnages montés sur des quadriges, un combat héroï-

que, une Gégétoniachie, des scènes mythologiques ou héroïques auxquelles prennent part des dieux ou des déesses qui montent en char ou en descendent. » Voilà encore plus d'un sujet d'étude pour les critiques d'art comme pour les mythologues, étude que facilitera singulièrement la parfaite conservation des plaques sculptées, et la distribution certaine des bas-reliefs autour des monuments. En attendant on peut lire la description sommaire des fragments qu'a faite avec précision et méthode M. Hamolle dans le *Bulletin de Correspondance hellénique*. Les frontons étaient aussi décorés de sculptures; on a retrouvé des fragments importants de l'un d'eux qui représentait la dispute du trépied entre Héraclès et Apollon. « Au milieu se tient Athènes, qui essaie d'apaiser leur colère. Lété, derrière son fils, s'efforce de le retirer du combat; deux figures de femmes, à gauche; une femme et un guerrier, à droite, marchent vers les extrémités du fronton en tournant le dos aux acteurs principaux; les personnages de droite sont précédés de deux chevaux caracolant. Deux chevaux semblables se répètent symétriquement sur le morceau de gauche du fronton, où se trouvent aussi une figure à genoux et une autre couchée, le tout en très-mauvais état. » Nous ne pouvons pas, bien que le détail soit étranger à notre programme, ne pas signaler la technique originale de ce fronton, dont les figures sont depuis la taille sculptées en bas-relief et engagées dans le fond du tympan, tandis que ce tympan s'entaille profondément pour laisser les torsus et les têtes se détacher en ronde bosse. M. Hamolle veut reconnaître dans cet ensemble unique de sculptures l'art très entaché d'archaïsme d'une école asiatique ou mundaïre de la fin du vi^e siècle.

Le Trésor des Sicyniens, voisin du précédent, a la même forme de temple ou autel que le Trésor des Athéniens. Il était en fait et datait du vi^e siècle, si l'on en juge par le style des sculptures: on a en effet recueilli cinq métopes d'une polychromie très vive, sauf sur le fond, et dont voici la description:

« 1^{re} Les Dioscures et Idas, ramenant de Messénie les troupeaux de brebis enlevés par eux, cette proie qui devait les mettre aux

prises, et être funeste à Castor et à Idas. Les noms sont peints en noir à côté des personnages ;

2° *Un sanglier*. Comme les Dioscures prirent part à la chasse de Calydon, il est permis de supposer que le sujet de cette métope était encore emprunté à leur légende ;

3° *Deux cavaliers* vus de face, et en arrière, au second plan, un navire, portant des guerriers, que l'on devine à leurs boucliers ; au milieu se tiennent debout deux personnages qui jouent de la cithare, leurs noms sont effacés, sauf la terminaison de l'un d'eux, :ατ. Il semble que les deux cavaliers soient encore les Dioscures, et que le sujet soit emprunté à la légende des Argonautes, où ils jouaient aussi leur rôle ;

4° *Un bélier*, qui semble avoir porté un personnage, sans doute celui d'Hellé — légende des Argonautes ;

5° *L'enlèvement d'Europe*.

Il est curieux, comme le remarque M. Hamolle, que ces sujets ne soient pas empruntés à des légendes proprement sicyoniennes ou argiennes, et que les inscriptions ne présentent pas les lettres caractéristiques de l'alphabet sicyonien. Les Sicyoniens, dont la ville pourtant a fourni tant d'artistes illustres, aurait-elle fait appel au talent de sculpteurs étrangers ?

Les autres édifices vus ou découverts encore en place sont ceux des Lacédémoniens, des rois d'Argos et des Épigones : ils n'affectent plus la forme de temples, mais, les derniers du moins, celle d'endres supportant des statues ; ils sont pour nous d'un intérêt moins présent. Mais ces offrandes monumentales ne sont pas les seules qu'ait ramises au jour l'exploration. Il faut citer deux statues archaïques d'Apollon. L'une, colossale, est complète ; c'est l'œuvre d'un Argien, dont le nom,.... prêt, est mutilé ; elle se dressait sur sa base, bien qu'ayant les pieds brisés, contre le mur de soutènement du Trésor des Athéniens. Le morceau est d'importance pour l'histoire de l'archaïsme argien. Tout près de lui on a retrouvé la corps et les cuisses d'une statue en tout semblable : « Ce sont les mêmes proportions un peu courtes, les mêmes formes rondes et pleines ; c'est la même anatomie sommaire ; la même manière d'indiquer la ligne des côtes et la ligne

médiane de l'estomac au moyen de simples traits qui ont la forme d'une ancre renversée, les poils du pubis par de petits triangles renversés ; c'est la même disposition de la chevelure, qui, serrée par un bandeau, s'échappe par dessous en bouffant comme dans les statues archaïques de Crète et d'Arcadie. Les deux œuvres, ajoute M. Homolle, se ressemblent jusqu'à l'identité, et l'on songe, à les voir si pareilles, à ces Apollons consacrés par les habitants de Iapari, après une victoire sur les Tyrrhéniens, en nombre égal aux vaisseaux qu'ils avaient pris. » Il faut rapprocher de ces deux statues un Apollon archaïque en bronze, d'une belle patine, intact sauf les avant-bras, haut de 0^m,40, et d'un style excellent.

La moisson épigraphique des deux dernières années est aussi d'une richesse tout à fait rare, non moins par le nombre que par l'importance des textes. MM. Homolle, Conze et Bourguet se sont occupés vaillamment à les transcrire ; mais fort peu sont encore éditées, et nous devons nous contenter jusqu'à nouvel ordre d'une énumération d'où nous extrayons ce qui suit.

Sur les murs du Trésor des Athéniens ou parmi les débris qui en proviennent on a recueilli des décrets des Amphictyons ou des Delphiens en faveur des habitants de Téos qui avaient réclamé le droit d'asile, et des catalogues de personnages envoyés d'Athènes à Delphes pour la célébration des jeux Pythiques (éphèbes, prêtres, théores, pythistes, etc.). M. Homolle signale ces catalogues comme très importants pour l'étude des *γῆς αἰτικές* et des fêtes de Delphes.

Il faut joindre à ces documents inédits des textes que la plupart de nos lecteurs connaissent déjà sans aucun doute, car ils sont désormais célèbres ; nous voulons parler du Pean d'Aristonoe et des fragments de poèmes accompagnés de leur notation musicale¹. Peut-être nous saura-t-on gré de traduire ici ces documents si précieux à la fois et si curieux.

1) Bull. de *Corresp. Hellén.*, 1891, p. 500 et s., inscriptions de Delphes, I, *Un pean dactylique* (Heurt. Weil) ; II, *Nouveaux fragments d'hymnes accompagnés du noter de musique* (Heurt. Weil). *Le musée des hymnes de Delphes* (Théodore Reinach), pl. XXI, XXI bis, XXII ; cf. 1894, p. 179 et s. ; p. 183.

Péan d'Aristonoe de Corinthe

« Apollon, qui habites le séjour de Pythé, bâti par les dieux, près de la roche prophétique de Delphes, ô Péan !

« Près des statues vénérables de Lété, fille de Céos, et de Jupiter très haut, par la volonté des immortels, ô le Péan !

« Du trépied divinement conquis agitant le laurier aux rameaux verts, tu dévoiles tes oracles, ô le Péan !

« Et du souterrain entouré d'épouvante s'échappent tes prophéties pures et saintes qu'accompagne le son de la lyre harmonieuse, ô le Péan !

« Purifié à Tempé par la volonté de Zeus tout-puissant, quand Pallas t'eut envoyé à Pythé, ô le Péan !

« Tu persuadas à Gé porteuse de flancs et à Thémis la déesse aux beaux cheveux de l'abandonner à toujours leur demeure enflammée, ô le Péan !

« Aussi, glorifiant la fille de Triton, Pallas Pronaia, d'une récompense éternelle, ô le Péan !

« Tu lui marques la reconnaissance de ses antiques bienfaits par des souvenirs et des honneurs infinis, ô le Péan !

« Et les immortels t'ont donné, Poséidon son sol par, les nymphes l'autre Corycien, ô le Péan !

« Brûlées ses fêtes triennales, la vénérable Artémis la protection de ses chœurs vigilants, ô le Péan !

« O toi qui, dans les champs du Parnasse, baignes ton corps aux sources fraîches de Castalie, ô le Péan !

« Accueille favorablement nos hymnes, donne-nous le bonheur pour notre piété, sauve-nous, protège-nous, ô le Péan ! »

Notre maître éminent, M. H. Weil, qui a transcrit et établi le texte avec la science perspicace dont il a le privilège, fait justement remarquer que Pallas joue dans ce récit, d'un lyrisme somme toute assez ordinaire et d'une poésie tout officielle, un rôle très important et nouveau, et que c'est sans doute un trait distinctif des légendes attico-delphique et attico-délienne. Dans tous les cas il suffit à expliquer la conservation du péan, œuvre d'un Corinthien, dans le Trésor des Athéniens. Aristonoea regut

des Delphiens, en récompense de son poème, pour lui et ses descendants, les droits enivrés de proxénie, de promantie (droit de consulter l'oracle avec un tour de faveur), de proédrie, de prodième (droit d'être jugé avant le commun des plaideurs) et d'asile, la décharge de toute redvance, etc.

Les autres fragments, qui constituent l'*Hymne à Apollon*, sont assez longtemps restés anonymes; on savait simplement que l'hymne fut composé par un Athénien. Mais M. Conze a eu pouvoir démontrer, grâce à ses recherches parmi les inscriptions du Trésor des Athéniens¹, que l'auteur était Cléochares, fils de Bion, de la tribu Acamantide, du deme de Cécynus. Les mérites de sa composition poétique et musicale lui valurent des récompenses flatteuses, les droits de proxénie, de promantie, de proédrie, d'asile, d'atélie, etc. De plus il fut déclaré qu'à toutes les fêtes des Théoxénies le maître des chœurs (*χοροδιδασκαλος*) apprendrait aux enfants et leur ferait exécuter le morceau. Voici la traduction de ce qui en a été publié jusqu'ici par M. H. Weil.

FRAG. A. — « Je te chanterai, glorieux cithariste, fils du grand Zeus, et toi, et les oracles immortels que de ce roc au sommet neigeux tu dévoiles à tous les mortels. Je dirai comment tu as conquis le triple prophétique que gardait le dragon ennemi, frappant de ses traits son corps recourbé, hizarro d'écaillés, malgré ses sifflements effroyables... »

(Ici, sur la pierre brisée, on ne lit que quelques mots, sans doute relatifs aux Gaulois et à leur impiété sacrilège.)

FRAG. B. — « Et vous qui habitez l'Hélicon aux bois profonds, filles aux bras blancs de Zeus qui tonne au loin, venez chanter dans vos odes Phœbos à la chevelure d'or, qui, sur cette roche Parnassienne à double crête, avec les belles Delphiennes, se baigne aux sources fraîches de Castalie, et rend ses oracles sur le promontoire rocheux de Delphes.

« [Ayanes], noble fils de la grande Athènes! les prières à la guerrière Tritonide préservent de toute atteinte le sol que tu habites; sur les autels Héphæstos brûle les offrandes des jeunes

¹ Bull. de Corr. Hellén., 1884. Inscriptions de Delphes, n° 1, p. 71 et s.

taureaux: le parfum d'Ambré monte jusqu'à lui vers l'Olympe; la flûte de lotos siffle harmonieusement ses aïdes aux sons variés; et la cithare d'or mélodieuse répond aux hymnes; toute la procession des théores attiques...

Cléocharès, dit le décret, avait composé « le prosodion, le péan et l'hymne », c'est-à-dire un chœur chanté pendant la marche processionnelle vers le temple, un poème exclusivement consacré à Apollon, un poème lyrique adressé plutôt aux dieux en général qu'à une divinité spéciale. M. Couve croit reconnaître le prosodion dans les fragments A et B; du péan, il nous retiendrait quelques mots à peine; dans un morceau C, où il est question de Lété embrassant le laurier toujours vert (substitué au palmier de Délos); de l'hymne, quelques passages très mutilés nous seraient parvenus, car dans un quatrième fragment D on reconnaît la mention de l'oracle de Delphes, le nom de Pallas et une allusion aux suivants de Bacchos. La démonstration de M. Couve n'est pas très concluante; il faut attendre pour l'accepter ou la repousser la publication de nouveaux fragments découverts au même lieu, et qui se reportent aux textes déjà connus.

Le décret en faveur de Cléocharès nous apprend pour quelle fête furent composés ces poèmes; c'était celle des *Thiesménes*, bien connues comme une des plus anciennes de Delphes, et non les *Soteires* comme M. Weil l'avait naturellement supposé d'après le texte même du prosodion.

L'intéret de l'hymne réside, bien plus encore que dans le sujet et les paroles, dans la notation musicale, que M. Théodore Reinach a réussi à transcrire à force d'érudition et de goût. L'*Hymne à Apollon*, pour lequel M. Gabriel Fauré a écrit un accompagnement très discret et très juste de harpe, de flûte et de clarinette, est maintenant un morceau que de nombreux auditeurs ont applaudi à Athènes, à Paris, à Bordeaux, à Londres, dans bien d'autres villes encore. Il faut, à l'apprécier, beaucoup de prudence, car il serait téméraire de prétendre qu'il a été restitué dans sa vraie forme première; mais il n'en est pas moins un bon fragment de musique religieuse, d'une inspiration très haute, et,

malgré ses deux mille ans, d'une originalité presque moderne.

Sur l'emplacement et aux environs immédiats du temple, parmi les inscriptions recueillies en foule, on peut relever : la concession des privilèges et du droit d'aile à la ville et au temple d'Aphrodite Stratoniké sur la demande du roi Séleucus, et surtout « des fragments très étendus de deux plaques portant les comptes du sanctuaire pendant les années qui suivirent immédiatement la paix de 346, sous les archontats de Damoxénos et d'Archon. Ces textes, paraît-il, donneront d'importants renseignements sur l'entretien du monument et les travaux d'architecture qu'il nécessita; sur la topographie sacrée de Delphes, sur le personnel auxiliaire du temple et les dépenses courantes de l'organisation sacrée. Il faut les rapprocher des comptes qui avaient été trouvés en 1893 contre le mur de soutènement du Trésor des Athéniens et qui se rapportaient aux années 353-343, en pleine Guerre sacrée. Ils nous ont donné ce renseignement que « la caisse était administrée par une commission internationale de magistrats appelés *καταστάται*. Le collège au complet comptait 36 membres; alternativement, de mois en mois, trois d'entre eux, sous le nom de *επορίται* ou d'*ἐπιτεται*, exerçaient la présidence »¹.

L'exploration de Delphes, malgré son importance, n'a pas épuisé l'effort de notre École d'Athènes. Depuis notre dernière Circulaire, des fouilles ont continué à Delos, où MM. Coury et Ardaillon ont déblayé nombre de maisons de la ville basse²; le *Bulletin de Correspondance hellénique* nous a porté la nouvelle que M. de Ridder, explorant, après l'acropole de l'île de Ithâ, dans le lac Ciapata, Orthoniène de Boétie, y a découvert un temple qu'il prétend consacrer à Esculape, et une nécropole riche en objets archaïques³.

Le *Bulletin* d'ailleurs continue à nous apporter régulièrement les résultats des voyages ou des fouilles anciennes; mais l'histoire de la religion grecque n'a pas à s'enrichir beaucoup de la

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 617.

2) *Ibid.*, 1904, p. 107.

3) *Ibid.*, 1903, p. 631.

récolte de cette année. Parmi les textes épigraphiques très nombreux d'Asie Mineure nous ne relevons rien qui mérite une mention; parmi les textes de Grèce, signalons seulement un acte d'affranchissement trouvé dans les fouilles de Stratos, en 1892, par M. Joubin. L'affranchissement est fait sous la forme ordinaire, dans la Grèce du nord, de vente à une divinité; mais il est intéressant de lire qu'à Stratos ce dieu est Zeus, car on ignorait encore quelle était la divinité principale adorée dans le temple dont M. Joubin a exploré les ruines¹.

Parmi les monuments figurés, deux seulement nous intéressent. D'abord un bas-relief de Thasos, depuis longtemps signalé, mais perdu et retrouvé récemment au Musée des antiquités de Constantinople. M. Joubin en a donné une excellente héliogravure et l'a étudié avec soin². Il représente Héraclès agenouillé et tirant de l'arc; le type est bien connu par les monnaies de Thasos qui le reproduisent avec la dernière exactitude, si bien qu'en on peut hésiter à voir dans les diverses représentations des copies fidèles d'une statue célèbre. Le héros, de type et de facture très archaïques, est revêtu de la peau du lion de Némée, dont la tête forme casque, tandis que la crinière couvre la nuque et que tout le reste tombe sur le dos et les reins; la queue est retournée, et la bordure est engagée sous une ceinture. M. Joubin y reconnaît une bonne œuvre de l'archaïsme ionien avancé, tel qu'il s'est formé dans les îles.

Le second monument est beaucoup plus important. Nos amis et collègues MM. Radet et Ouyré l'ont découvert à Eski-Schéhir, l'ancienne Dorylée, au cours d'une récente mission³. C'est un bas-relief de petites dimensions, une stèle funéraire ou votive, surmontée d'un fronton qui décorent des volutes ioniques et des palmettes, et bordée à droite et à gauche d'un rang de perles. On y voit une femme allée, coiffée d'une haute tiare où se détache un ornement en forme de dents, une sorte de couronne, et vêtue de la robe et du chiton ioniens; ses cheveux tombent

1) Bull. de Corrresp. Archéol., 1893, p. 144.

2) Ibid., 1894, p. 64-69, pl. XVI.

3) Ibid., 1894, p. 129-136; pl. IV bis.

en lourd chignon sur sa nuque; ses ailes se recroquaient à leur extrémité. Elle marcha vers la droite, un peu inclinée en avant, et tenant de la main droite, contre sa taille, un bouton de fleur, de la gauche, par une palte de devant, un lionceau; le petit animal retourna la tête comme dans un mouvement de fuite et posa ses deux pattes de derrière contre la jambe gauche du personnage. Le style est très nettement archaïque; il suffit de signaler l'œil de face dans le visage de profil, la position défectueuse de l'oreille, les plis symétriques et la disposition du chiton, et aussi, avec la raideur et la maladresse du mouvement, l'élégance sèche et grêle du corps haut et mince. Les heureux auteurs de la découverte ne se sont pas trompés sur la date et l'origine de la stèle, la fin de l'archaïsme ionien aux environs de l'an 500, mais ils ont tort seulement, croyons-nous, de la rapprocher si étroitement des débris de la colonne sculptée consacrée par Crésus dans le temple d'Éphèse; les caractères nous en semblent très distincts. Quant au sujet, il n'est pas à discuter; c'est une Artemis péonique, et MM. Badet et Ouvré ont parfaitement raison de dire que leur découverte est un nouvel argument de plus contre la théorie de M. Studniczka, qui veut reconnaître dans toutes les figures analogues la déesse hellénique Cybèle.

Le résultat le plus intéressant pour nous des fouilles que M. Burpfeld et l'Institut allemand d'Athènes ont exécutées cette année encore entre l'Acropole, l'Aréopage et le Pnyx à la poursuite de l'Énéasminon, ou Fontaine aux neuf bouches, est la découverte très probable du temple de Dionysos τὸ Μυκτὸν¹.

On a mis au jour une construction romaine, consistant dans une grande salle de 14 mètres sur 18, divisée en trois nefs par deux rangs de colonnes dont les bases sont conservées; c'est, comme l'indique une importante inscription sur laquelle nous allons revenir, le *Baccheion*, ou salle de réunion d'un thiasse de dévots à Bacchus, les *Iobacchoi*. Au bout du petit côté est du côté est une abside dans laquelle on a retrouvé plusieurs autels et un grand nombre de sculptures. Ce sont un grand autel qua-

1) *Athenische Mittheilungen*, 1894, p. 147.

drangulaire, ayant sculptées sur trois côtés des scènes dionysiaques, et sur le quatrième une inscription archaïsante portant le nom d'*Artémis éuratéopha*; un autre petit autel consacré aussi à Artémis, et une petite statue de la déesse du type de la Diane de Versailles. Tout cela provient sans doute d'un sanctuaire très récent d'Artémis, lequel aurait, remplacé, à l'époque romaine, l'Artémision *exiguus* dont il est question dans les auteurs. Au même endroit se trouvaient un torus, avec la tête de Dionysos, un bas-relief représentant une Ménade dansante; une statue de Pan, un petit autel avec deux figures de Pan, un ex-voto au même dieu, plus un ex-voto à la Mère des Dieux, plusieurs statues d'Aphrodite, une Parthénos sans tête, et une statuette d'Hécate à trois corps. La présence de tous ces objets dans l'édifice des Iobacchoi serait inexplicable, si l'on n'avait trouvé, sous le dallage de cette salle, les restes d'une enceinte sacrée, ayant 48 mètres sur 20; elle était certainement consacrée à Dionysos *Léonios*, comme l'indique nettement une construction qui renfermait un pressoir; à côté se trouvaient les assises d'un autel ou d'une table en pierre poreuse, et dans les débris on a remarqué des débris de vases à figures noires et rouges.

Tout cela n'a guère qu'un intérêt topographique; toute autre est la valeur de l'inscription des Iobacchoi. Ce texte de 162 lignes est trop long pour que nous le traduisions, mais nous en donnons une analyse.

Le document est gravé, sur un tambour de colonne, en lettres d'assez basse époque; mais la date ne s'en laisse pas fixer avec précision, et le milieu du *ii^e* siècle après J.-C. qui propose l'éditeur, M. S. Wied, n'est qu'une hypothèse. Les Iobacchoi formaient un thiasos. Sous l'archontat d'Ariston, fils d'Épaphrodite, le prêtre réunit la confrérie pour lui soumettre l'adoption de nouveaux règlements élaborés par deux de ses prédécesseurs. L'inscription rapporte les applaudissements qui accueillirent cette proposition; les règlements furent acceptés, et l'on décida qu'ils seraient gravés sur une encadre de la salle. Quant à ces règlements, ils portent sur les conditions d'admission au thiasos.

(1) *Atk. Mittheil.*, p. 248; S. Wied, *Inschrift der Iobakchen*.

sur le paiement d'un droit d'entrée, d'une caution, et d'une cotisation mensuelle. Parmi les conditions, la plus curieuse est celle d'une *dokimasia*, ou examen préalable où l'on pesait les droits ou la valeur du postulant. Puis sont fixés les jours de réunions du thiasse, et les seuls motifs qui permettent de s'en abstenir sans mériter l'exclusion. Ensuite l'inscription s'étend longuement sur la tenue des assemblées, sur la discipline qu'il y fallait observer; on ne pouvait dans l'assemblée que l'on appelait *stibos*, ni chanter, ni faire aucun bruit, ni causer de trouble, ni à plus forte raison se battre sous peine d'amende ou d'expulsion. Le règlement fixe aussi les devoirs respectifs des différents prêtres, le prêtre proprement dit ou *hiéreur*, chargé des liturgies, l'*archibacchos*, chargé des sacrifices. C'est dans ce paragraphe qu'il est fait allusion à des rôles que se partagent au sort les *Isobacchos*, sans doute pour des représentations mystiques; ce sont les rôles de prêtre, du vice-prêtre, d'*archibacchos*, de trésorier, de *bucolique* (?), Dionysos, Coré, Palémon, Aphrodite, *Proteurythmos* (?). Entre temps — la rédaction est fort désordonnée — nous apprenons quelques détails sur tout le personnel du thiasse, le vice-prêtre, l'*archibacchos*, puis sur le *tamias*, ou questeur, qui est élu, sur le *grammateus*, ou secrétaire, qui peut exister ou non, au gré du *tamias*, sur le président de l'assemblée (*proedros* ou *protatès*). Une mention amusante est celle des *Iszel*, ou chevaux; on appelait ainsi des serviteurs chargés d'expulser de l'enceinte les lapageurs ou les batailleurs. Rarement texte relatif à un thiasse nous est parvenu aussi complet et en aussi bon état. Il permet d'ajouter un fort joli chapitre au livre classique de notre cher et éminent maître M. Foucart. Cette trouvaille seule suffit à dédommager MM. Skias et Doerpfeld de n'avoir pas découvert l'Éléusinion et l'Odeion qui se trouvaient dans les mêmes parages et qu'ils recherchent avec une ardeur bien naturelle.

MM. F. Hiller von Gattlingan, O. Kern et W. Doerpfeld ont fait des fouilles au théâtre de Magnésie du Méandre; nous n'aurions pas à les mentionner si elles n'avaient amené la découverte d'une sculpture intéressante. C'est une base de marbre

1) *Arch. Mittheil.*, 1894, p. 1-92.

blanc haute de 0^m 64, ayant la forme d'un trépied; le marbre n'a pas été évidé entre les pieds qui supportent la tablette, et entre deux, contre le fond, est appuyé un Hermès drapé; sur le bas de la gaine, que la draperie ne couvre pas, est figuré un caducée; la gaine elle-même est engagée sur un petit socle portant l'inscription suivante:

« Je suis Hermès Tychon, le célèbre Hermès de Chalcis: Antiochos m'a sculpté, moi le chef de tous les citoyens. »

L'inscription semble indiquer le III^e siècle avant J.-C. L'éditeur, M. O. Kern, se demande s'il s'agit ici de Chalcis en Eubée ou de Chalcis, petite ville proche de Magnésie, et penche naturellement pour cette dernière. L'Hermès Tychon du trépied est probablement la copie d'une statue célèbre de cette ville. Quant à ce dieu, les représentations en sont rares, mais il est fréquent de le voir considéré comme une divinité de la fortune bonne ou mauvaise, et d'autre part il reçoit souvent l'épithète d'ἵστας, ἑγχεύων, ἑγχεύς, ce qui explique naturellement l'épithète de l'inscription: conducteur, ἑγχεύς.

Les fouilles faites à l'inspiration du Comité de l'Orient de Berlin, par MM. Humann et Dierpfeld, n'ont eu de résultats qu'au théâtre, et nous nous contentons de les signaler¹.

Malgré si les excavations de nos savants émules n'ont pas cette année été des plus heureuses, les *Mittheilungen* d'Athènes sont riches en travaux d'épigraphie et d'archéologie figurée.

M. O. Kern a publié un très grand nombre d'inscriptions qu'il a recueillies au cours d'une excursion à Samothrace: elles sont presque toutes relatives au culte des Cabires: catalogues de mythes, d'histoires et de théores, et forment une série de documents précieux pour le livre que M. O. Kern prépare, nous dit-il, sur les mystères de Samothrace. M. O. Kern a aussi examiné dans l'île, au pied du mont Hélios, près d'une chapelle moderne sous le vocable de la Panhagia, les traces d'un petit sanctuaire marqué par des marbres sculptés et des terres cuites; mais il est impossible de dire à quelle divinité il était consacré².

1) *Ath. Mittheil.*, 1893, p. 395, pl. XII, XIII.

2) *Ibid.*, 1893, p. 337, *Aus Samothrace*.

Le monument que M. J. Six vient de publier sous ce titre, *l'Agyeus de Mys*¹, a été vu par lui en 1828 au Musée du gymnase de Corfou, et l'inscription même en a été donnée par K. Bragmann (*Indogermanische Forschungen*, 1893, Taf. 1, p. 87-89). C'est un grossier cône de pierre calcaire, haut de 0^m,39, large de 0^m,43, épais de 0^m,14; sur une face mal aplatie se trouvant des mots en caractères archaïques que M. J. Six lit : *Mz; ja blentz* = *Miz ja blentz*, *Mys m'a éléré*. C'est pour lui une idole primitive, de forme *naiconique*, comme disent les Allemands; les exemplaires en sont nombreux dans bien des pays, et M. Six rappelle avec raison le caillou d'Antibes qui, lui aussi, porte une inscription. Des monuments du même genre se trouvent à Pompéï, par exemple, dans la rue de l'Abondance, dans la rue de la Fortune, dans la rue de Stabies. Ce sont de ces bornes que l'on plaçait dans les carrefours, et qui étaient devanées les symboles d'Apollon *Agyeus*, après avoir représenté, à l'origine, le dieu lui-même. Harpocrate définissait l'*Agyeus* une colonne *finissant en pointe*, *αιος εις ἑξιν ἄκρον*; cela correspond absolument à la pierre que consacra le Corfiote Mys.

En Asie, MM. Th. Preger et F. Noack ont exploré, comme MM. Radet et Ouvré, l'antique Dorylée²; mais ils n'ont pas eu la bonne fortune d'y trouver un monument de la valeur de l'*Artemis* persique que nous avons tout à l'heure décrits. Du moins ont-ils relevé, avec des inscriptions sans grande importance — une seule, une dédicace au fleuve Hermès qui prend sa source près de Dorylée, a pour nous quelque intérêt — les dessins d'un grand nombre de pierres tombales dont les bas-reliefs méritaient d'être reproduits et étudiés. Les bas-reliefs sont tous de l'époque romaine: on y voit figurés, en thèse générale, une porte monumentale, et sur les panneaux de cette porte une foule d'objets, tels qu'outils de métiers, instruments de toilette, tables chargées de vases, clés, serrures, nécessaires à écrire, couronnes, etc. Ce genre de stèles, avec de légères variantes, ne s'est guère rencontré qu'en Phrygie, à l'époque romaine. On peut se demander

1) *Arch. Muséol.*, 1894, p. 240.

2) *Ibid.*, 1894, p. 201.

si la porte figurée sur la pierre représente la porte symbolique d'Hadès, ou plus simplement la porte du tombeau. Ne pourrait-elle pas être encore un souvenir de l'âge où les sépultures se creusaient dans le roc, et où l'on en signalait l'emplacement par une façade monumentale? Quant aux objets sculptés sur les vases, qui tous ont rapport à la vie familière du mort, à son métier, à ses plaisirs de parure ou de festins, ils doivent sans doute être assimilés à tout le mobilier, à tous les bibelots funéraires qui remplissaient les tombes grecques à l'âge classique et sont sujets aux mêmes interprétations. C'est à peu près ce que M. Noack a expliqué avec un luxe un peu touffu de rapprochements et de citations.

C'est à la fin de janvier 1894 que nous avons reçu le second fascicule du *Journal of hellenic Studies* de 1892-93. Ainsi s'explique que nous n'ayons pas parlé dans notre dernier *Bulletin* des fouilles de MM. A. Gr. Bather et V. W. Yorke « sur les emplacements probables de Basilis et Bathos en Arcadie »¹. Cette dernière ville était déjà abandonnée au temps de Pausanias; on y voyait les ruines d'un temple de Déméter Éleusinienne. C'est cet édifice que les archéologues anglais croient avoir découvert. Pour tout dire, ce n'était probablement qu'une enclosée sacrée, car on n'a retrouvé aucune trace de construction, mais seulement une assez précieuse collection d'ex-voto, terres cuites et petits bronzes. Parmi les terres cuites il y avait un très grand nombre d'idoles archaïques, debout ou assises, avec la figure en bœuf d'oiseau. « Les corps des figures debout sont quelquefois plats comme une planche, quelquefois complètement ronds, avec les pieds à peine indiqués au bas; dans les figures assises, le corps et le siège sont d'une seule pièce. Presque toujours un bandeau traverse la poitrine, et il y a toujours un collier; une fois est ajouté un ornement retenu sur les épaules par des rosettes. Les idoles ressemblent beaucoup à celles de Tégée qui se trouvent dans la salle des vases archaïques au Musée Britannique, et à celles que l'École américaine a récemment découvertes à

1) *Journal of hellenic Studies*, 1892-93, p. 237.

Argos. « MM. Bather et Yorke signalent encore des figures de type plus récent, femmes debout, pressant un objet contre leur poitrine, femmes assises, coiffées du polos, et quelques statuettes du genre de Tanagra. Les bronzes n'ont pas d'intérêt pour nous, mais les terres cuites décrites peuvent bien se rapporter au culte de Déméter.

Les mêmes explorateurs ont entrepris des fouilles dans les ruines d'Abae, en Phocide, sur l'emplacement du temple d'Apollon, dont l'oracle était l'un des plus célèbres de la Grèce, et qui fut détruit par les Perses¹. On nous promet un rapport sur ces travaux qui ne semblent pas avoir été couronnés d'un grand succès, quoiqu'on nous signale la découverte d'intéressants ex-voto. Il est regrettable que MM. Bather et Yorke n'aient pas plutôt fouillé la nécropole d'Abae, que les habitants de la région mettaient depuis longtemps au pillage; mais sans doute ils se sont heurtés, comme nous-mêmes il y a onze ans, aux exigences des propriétaires de terrains.

Ces travaux peu importants étaient d'ailleurs, on doit le dire, secondaires pour les archéologues anglais qu'absorbent les fouilles de Mégalopolis.

Leurs rivaux d'Amérique n'abandonnent pas l'Hérmon d'Argos. La dernière campagne n'avait pas été fort productive; celle de 1894 paraît meilleure, si l'on en juge par ces détails, empruntés à M. E. Gardner. « Les magnifiques fondations du dernier temple sont maintenant à nu, et la terrasse sur laquelle se dressait le plus vieux temple est aussi entièrement nettoyée; il ne reste de cet édifice qu'une ligne de blocs de pierre. À l'entour, ont été déblayés des portiques et autres constructions parmi lesquelles des Propylées et un bel escalier. En fait de sculpture, les dernières campagnes n'ont fourni rien de comparable à la très belle tête trouvée dans la première saison (une tête d'Héra de style polycléen) mais cependant on a trouvé plusieurs fragments de métopes et autres morceaux intéressants. Une grande quantité de poteries archaïques a été retrouvée, et en particulier

¹) *Journ. of hell. Stud.*, 1894, p. 231.

nombre de fragments égyptiens d'époque très reculée, parmi lesquels un petit lion, des chats, une image du dieu Bès, des scarabées portant les cartouches de Thoutmès III et d'Aménophis. On a aussi découvert récemment, dans les environs immédiats du temple, quelques tombes de l'époque mycénienne, avec beaucoup de poteries intéressantes pour leur forme et leur décoration¹.

Tandis que M. Waldstein fouillait l'Héraon, M. le professeur Richardson continuait les fouilles d'Érétrie; près du théâtre il a découvert les restes du temple et de l'autel de Dionysos, et près du stylobate du temple une jolie tête d'Aphrodite, mais rien du temple d'Artemis Amarousia qu'il recherchait aussi. Les détails nous font encore défaut².

Il y a encore des monuments nouveaux à publier, bien des choses intéressantes à dire, pour qui s'attache aux fouilles de M. Cavvadias à l'Acropole d'Athènes, bien que les travaux matériels soient clos depuis longtemps. Je ne signale que pour mémoire une importante dissertation de M. Frazer qui discute à son tour la théorie de Dürpfeld, et ne veut pas admettre que le temple d'Athéna brûlé par les Perses ait été provisoirement restauré, puis définitivement conservé entre l'Érechthéion et le Parthénon³; cette question n'a plus droit à une place dans cette Chronique. Nous préférons attirer l'attention sur les articles où M. Batber édite de nombreux fragments de bronzes⁴. Nous remarquons par exemple plusieurs morceaux de bandolites décorées de figures au repoussé, personnages ou scènes religieux. D'abord une déesse allée sur un quadriga dont les chevaux, vus tout à fait de face, rappellent de près une mélope bien connue de Sôlinonte; c'est Niké ou Éos. La même représentation figurait sur un bandeau provenant d'Éleuthères, à côté d'une scène mythologique tout à fait originale, marchant, l'épée à la main,

1) *Journ. of hell. Stud.*, 1894, p. 233; *American Journal of Archaeology*, 1894, p. 112, 267.

2) *Ibid.*, 1894, p. 231.

3) *Ibid.*, 1892-93, p. 154.

4) *Ibid.*, 1894-95, p. 232; *The Bronze fragments of the Acropolis*, II, pl. (VII, IX).

contre Athéna, qui s'avance elle-même tout en armes, protégée par son bouclier. M. Baillier croit qu'il faut rattacher cette scène au mythe d'Héraclès et d'Augé. Ensuite une image très curieuse d'un dieu nu, allé, avec les cheveux tombants sur la nuque et les épaules; il marche rapidement vers la gauche, tenant de chaque main, par le cou, une oie morte ou un cygne dont le corps pend misérablement. Il est bien difficile de donner un nom à ce pendant mâle de l'Artémis persique. Sur un troisième fragment, très mutilé, on devine plutôt qu'on ne voit la lutte d'Héraclès et d'Apollon pour la possession du trépied dolphique; enfin il faut noter une petite figure de Silène assis, tenant un vase à boire; ce n'est plus une image repoussée en relief, mais une vraie figurine, provenant d'un bord de vase.

M. Richards¹, de son côté, publie des fragments de même provenance, appartenant tous au vi^e siècle. Tout modestes que sont ces débris, ce ne sont point de vulgaires tessons, et les vases dont ils proviennent, au nombre de trois ou peut-être quatre, si l'on pouvait les restaurer complètement, seraient parmi les spécimens les plus importants des vases à figures noires. Sur l'un d'eux on voit les images malheureusement très incomplètes de Déméter, de Dionysos tenant un cithare et des fleurs, d'Aphrodite portant sur son bras droit la petite Éros; toutes ces figures sont dans une même zone; dans une seconde, au-dessous, était représentée une scène dont il reste seulement une femme, à moitié corps, ismène.

Sur un autre fragment il reste seulement la tête casquée d'Héphaïstos, luttant sans doute contre un Géant; mais les plus importants de tous sont ceux qui, rapprochés, donnent une partie de la peinture d'un grand vase orné de deux zones superposées de figures; la zone inférieure représente des chars et des guerriers; la zone supérieure contenait un tableau à nombreux personnages, dont le sujet se devine. C'est une cérémonie funèbre; des guerriers entourent une civière portée par les nécrophores, à côté de laquelle marche un joueur de flûte. En arrière du corps marchent par groupes les assistants, en armes; en avant deux

¹ *Journ. of hell. Stud.*, 1894, p. 281, pl. XI, XII.

guerrriers s'arrêtent devant un trépiéd. Les noms de quelques-uns des personnages sont conservés en partie ou entièrement. Le joueur de flûte s'appelle *Phélobon*; les noms des guerriers sont *Péripas*, *Astérion*, *Pharbos*, *Iphitos*. Au-dessous du trépiéd on lit le mot *Idéas*. M. Richards croit, à cause des noms conservés, que le sujet général, tiré de la fable des Argonautes, était les funérailles de *Pélias*.

Parmi les fragments de vases à figures rouges, nous choisissons dans la collection édité par M. Richards d'abord un fragment de cylix où l'on voit la lutte de *Thétis* et de *Pelee*; au revers était une scène de la prise de *Troie*; puis un autre tesson de cylix où paraît *Thésée* combattant le *Minotaure*, enfin une image d'*Athéna*, coiffée du casque corinthien, la poitrine ornée plutôt qu'armée de l'égide; la déesse s'appuie de la main gauche sur sa lance fichée en terre; de la main droite elle touche les rameaux d'un olivier.

Il a paru, dans le *Journal of Hellenic Studies*, un très long mémoire sur le *Culte des animaux à l'âge mycénien*, par M. A. B. Cook. C'est une œuvre fort importante, qui mériterait une longue analyse et une discussion approfondie, mais que nous ne pouvons toutefois que mentionner, car elle dépasse beaucoup les limites de notre Bulletin, et ne met d'ailleurs en œuvre que des documents et des monuments déjà connus. Elle suscitera sans doute de nombreuses et vives contradictions qui ne nuiront en rien à la renommée si bien établie du savant mythologue anglais.

L'activité des archéologues grecs ne s'est pas plus démentie cette année que les années précédentes. Les fouilles depuis longtemps en cours, fouilles du gouvernement ou de la Société archéologique d'Athènes à Éleusis et à Mycènes, ont continué sous la direction habituelle de MM. *Philos* et *Tsountas*; à Épidauré, M. *Cavvadias* absorbé par son service administratif et ses travaux personnels a passé la main à M. *Stais*. Ce sont là trois riches domaines mais qui sont assez près, sans doute, d'être

1) *Journ. of Hell. Stud.*, 1893, p. 81, *Animal Worship in the Mycenaean Age*.

épaisés, aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que les résultats chaque année soient de plus en plus minces, et que nous ayons de moins en moins à en parler.

La Société archéologique a adjoint M. Skias à M. Dörpfeld pour l'exploration de la région athénienne où doit se trouver l'Ennéa-crounos; de plus on nous a signalé sans détails des fouilles à Corinthe, et à Thoricos, où une sorte de Pompei grecque d'époque très reculée, peut-être mycénienne, aurait été découverte¹.

La plus importante trouvaille de l'année, qui a encore besoin de confirmation, serait due à deux étudiants de Livadia, en Bœotie. En explorant les sauvages environs de leur ville ils prétendent avoir retrouvé le sanctuaire prophétique, le fameux oracle de Trophonios, que Schliemann, en particulier, avait recherché en vain. C'est une grotte ou plutôt une crypte artificielle creusée dans une colline qui signale une chapelle de Sainte-Sophie, au nord de Livadia, près du torrent de l'Heraina. L'emplacement correspond bien à la description de Pausanias; la crypte renferme des niches et des bassins pour les ablutions, et une sorte de hanc en saillie; ce serait le siège de Mnemosyne, décrit par Pausanias. L'inspecteur des antiquités, nous dit-on, s'est occupé de faire une investigation sérieuse de la grotte; nous ne savons pas quels résultats elle a produits².

Ainsi notre Bulletin s'enrichit peu, cette année, des trouvailles faites récemment par les Grecs; heureusement que l'*Éphéméris archéologique* et les *Mittheilungen* d'Athènes, qui sont hospitalières, publient quelques mémoires importants.

M. Phillos édite peu à peu les inscriptions, toujours si intéressantes ou si curieuses qu'il a déterrées à Élensis³. L'une d'elles est gravée en très beaux caractères antérieurs à Euclide au-dessus d'un bas-relief de grand style, mais fort endommagé, qui représente les déesses d'Élensis et à côté d'elles Athéna dominant la main au *Démos* d'Élensis. En voici la traduction.

1) *American Journal of Archaeology*, 1894, p. 313.

2) *Ibid.*, p. 315.

3) *Athenische Mittheilungen*, 1894, p. 163 et s., pl. VII.

« Décret du Sénat et du peuple — Prytanie de la tribu Aigeia, Prépis, fils d'Euphémios, secrétaire — Patroclès, président — Theïmos, rapporteur. Le Rhéïtas le plus proche de la ville sera couvert d'un pont en pierres d'Éléusis provenant des ruines du vieux temple et non employées pour le mur; cela afin que les prêtresses puissent facilement transporter les objets sacrés. La largeur sera de cinq pieds seulement, pour que les chars ne puissent pas passer, mais que les piétons seuls puissent user du pont pour le service sacré. On couvrira de pierres les branches du Rhéïtas suivant les plans de l'architecte Démotélès... »

On sait ce que sont les *Rhéïtoi*, ces dévotaire du lac sacré où avaient lieu les purifications des mystes, au bord de la mer. L'inscription n'en mentionne qu'un; sans doute, car l'expression est vague, celui qui se trouvait le premier en venant d'Athènes. On se demande pourquoi les chars ne devaient pas le traverser sur un pont en cet endroit, mais étaient obligés soit de passer à gué, soit de faire un long détour par le pied des collines qui bordent la plaine d'Éléusis. Le vieux temple est celui que brûlèrent les Mèdes; le mur fait avec les débris fut construit en toute hâte, avec des matériaux de hasard, comme le mur de Thémistocle à l'Acropole d'Athènes; c'est un fait que les fouilles ont permis de vérifier.

M. Phillips édite encore des textes très instructifs pour la topographie d'Éléusis et les transformations ou embellissements successifs de l'enceinte sacrée et de la ville, plus d'importants fragments d'inventaires et de comptes dont la valeur n'apparaîtra nettement que dans un ouvrage d'ensemble sur Éléusis.

M. Cavvadias, publiant deux bas-reliefs votifs d'Épidaure trouvés en 1884 et en 1886, représentant Esculape assis, crut y retrouver la copie libre de la statue du dieu en or et en ivoire, œuvre de Thrasymède de Paros¹. Il s'appuya sur la description de Pausanias, mais sa démonstration, selon nous, pèche par la base, car il y a de trop grandes différences qu'il atténue systématiquement, entre les deux bas-reliefs. L'un des Esculapes a le

¹ *Επίμνησις ἀρχαιοτήτων*, 1924, p. 41 et s.

torse entièrement nu, l'autre a une épaule couverte; leurs chevulures sont très diversement disposées; l'un a les pieds sur un talourot, et pas l'autre; les sièges n'ont pas la même forme. Ce sont néanmoins deux œuvres très estimables et qui peuvent autant nous donner l'idée de l'Esculape de Thrasymède que telle monnaie d'Élide ou telle peinture d'Éleusis l'idée du Zeus olympien de Phidias.

Parmi les autres monuments figurés que nous a fait connaître l'*Éphéméris*, signalons au premier rang une belle tête de Gorgone qui occupe la partie centrale d'une riche mosaïque découverte en 1892 au Pirée, près de Zéa, par M. Dragatzis¹. Ce n'est pas le Gorgoneion huleux de l'art archaïque, mais la femme pathétique de l'époque classique, à l'air douloureux, aux cheveux épars d'où s'échappent des écus de serpents. Le travail du mosaïste est aussi fin que l'inspiration du dessinateur est élevée.

M. Mylonas, qui s'est fait une spécialité des miroirs de bronze, a publié l'un des mieux conservés, sinon des plus beaux qui restent². Il a été trouvé dans une tombe d'Érétrie. Les deux côtés de la boîte sont décorés d'un tour de rais de cœur, et au centre se détachent deux figures symétriques, d'une part une femme assise sur un cygne volant, auquel elle donne à manger ou à boire dans une palèze, de l'autre une femme vêtue de même et du même type chevauchant un cheval fougueux; le cheval semble voler au-dessus de la mer indiquée par des ondulations et par un grand dauphin. M. Mylonas, sans prétendre d'ailleurs à la certitude, nomme la première de ces déesses Aphrodite, la seconde Séléné. Le type des figurines est un peu lourd et mou; peut-être l'original est-il supérieur aux dessins de l'*Éphéméris*.

Enfin M. Cavvadias a donné deux héliogravures d'un petit bronze représentant Zeus Ammon³. Cette figurine, haute de 0^m,36 avec sa base, fait partie de la collection égyptienne léguée à la Société archéologique par Jannis Démétrion, de Lemnos, et formée à Alexandrie. L'identification n'est pas douteuse,

1) *Expos. 421*, p. 129 (Philadelphus Alexandrou).

2) *Ibid.*, 1523, p. 213, pl. 15.

3) *Ibid.*, 1695, p. 187, pl. 12-13.

C'est une tête et un torse d'homme barbu, ayant des cornes de bœuf, ajustés sur une gorge qui se termine en corps arrondi de serpent; le corps de serpent même, au lieu de finir en pointe, se retourne, se dresse, et se termine par une tête saillante. Le personnage a les épaules couvertes d'une sorte d'étoffe raide où sont gravées les écailles; il porte, pendue au cou par un cordon, une sorte d'amulette en forme d'édicule. C'est évidemment Zeus Ammon; les cornes de bœuf et le serpent ne laissent aucun doute.

En somme, l'année 1894 a été féconde; un de nos amis proposait récemment de l'appeler l'année de Delphes¹, et certes les découvertes de Delphes suffisent presque à rejeter dans l'ombre toutes les autres. Mais il serait injuste de s'absorber dans la contemplation des marbres du Trésor des Athéniens ou des Siphniens, et de se confiner au milieu des richesses épigraphiques entassées aux flancs du Parnasse. Il semble au contraire que jamais l'activité des archéologues n'ait été plus excitée. Toutes les nations rivalisent de travail et de dépenses; les champs de fouilles se multiplient, et les explorations deviennent de plus en plus méthodiques et complètes; les revues archéologiques regorgent toutes de travaux; notre tâche de dépouillement et de catalogue devient chaque année — et nous ne nous plaignons pas — plus longue et plus compliquée. Que faut-il donc le plus admirer, de l'ardeur des savants; ou de la merveilleuse opulence du sol grec, vraiment inépuisable, recéleur de trésors infinis, qui tout d'un coup, remis au jour, bouleversent les idées reçues, renouvellent la science, et enrichissent les musées de documents nouveaux, qui font l'histoire, de monuments nouveaux qui ravivent les sources de notre admiration.

Pierre Paris.

P.-S. — Cette note était depuis longtemps écrite lorsqu'a paru, à la date du 4 février 1895, dans la *Revue critique*, un article de M. Théodore Reinach relatif aux hymnes delphiques. Il en ré-

(1) Cf. Dirlé, *Revue des Études grecques*, 1894, p. 213.

solite — et M. Reinach est mieux informé que personne — que « les nouvelles trouvailles, en mettant à leur place tous les fragments grands et petits, prouvent : 1° qu'il n'y a jamais eu que deux morceaux gravés au Trésor des Athéniens; 2° que ces morceaux sont deux hymnes de caractère sensiblement identique; 3° que ces hymnes (ou hyporchèmes, peu importe le nom) étaient exécutés non par des enfants, mais par un chœur d'artistes dionysiaques venus d'Athènes. » Ainsi tombent les hypothèses de M. Couve et quelques-unes des idées de MM. Weil et Reinach eux-mêmes. Il est trop tard maintenant pour revenir sur notre Chronique; nous préférons d'ailleurs ne rien changer à ce que nous avons écrit en novembre 94, afin que l'on puisse, à l'occasion, se remémorer les phases du problème soulevé par les découvertes de Delphes; l'année prochaine, espérons-le, grâce aux travaux de nos érudits et des savants étrangers, il sera possible d'offrir à nos lecteurs une traduction définitive des *Hymnes à Apollon*.

25 février 1895,

P. P.

HISTOIRE DE SANAMKUMĀRA :

CONTE MĀHĀRĀSTRĪ

Il y a dans le Bhārahavāsa même, dans le district des Kurujāngala, la ville de Hatthimāura. Là régnait le roi Āsaseva, de la race des Kurus, avec sa femme Sahadavī. Le quatorzième cakravatti, annoncé par les quatorze grands songes, (leur fils), s'appelait Sanamkumāra. Il acquit la connaissance de la collection des sciences libérales en compagnie de Mahindasīha, fils de Sāra et de Kālindi, avec qui, dans son enfance déjà, il se roulait dans la poussière; c'est ainsi qu'il arriva à la jeunesse. Un jour, durant un des mois du printemps, accompagné de princes et de beaux esprits, le prince alla se divertir dans le parc; ils jouèrent à des jeux divers, et enfin montèrent à cheval pour se promener à cheval. Sanamkumāra était monté sur le cheval appelé Vague-de-la-mer; les chevaux furent lâchés en même temps, mais, comme ils étaient mal dressés, le cheval du prince s'emporta en carrière et, en l'espace d'un instant, devint invisible à tous les yeux. Le roi ayant appris l'accident se mit en route avec son cortège; mais un vent violent s'étant élevé, les traces des pieds de cheval furent effacées: Mahindasīha en avertit le roi et lui dit: « Que le roi s'arrête et s'en retourne, j'irai moi-même prendre des nouvelles certaines du prince, et puis je reviendrai. » Le roi s'en retourna.

Mahindasīha se mit à suivre les traces du prince, et il entra dans une grande forêt qui était très effrayante; il y erra pendant toute une année. Au bout de ce temps, un beau jour étant allé dans un endroit, il entendit le bruit d'un héron et sentit le par-

(1) Voir *Ausgewählte Erzählungen in Māhārāstrī*, Hermann Jacobi, Leipzig, 1886, p. 20-23. Traductions corrigées avec des notes prises à la conférence de M. Sylvain Lévi à l'École des Hautes-Études, 1894.

l'un des lotus. Il se dirigea d'après ces indices et vit bientôt un bel étang, et les accords d'une flûte et d'un chant harmonieux frappèrent ses oreilles. Alors il avança les yeux épanouïs de joie, et aperçoit devant lui, au milieu d'un essaim de jeunes femmes, Samakumâra. L'esprit frappé, Mahindasîha pensa : « Ai-je la raison trouble, ou bien est-ce bien vrai que voilà Samakumâra ? » Comme son hésitation durait, il entendit un panégyriste dire : « Victoire, ô lune du ciel d'Âsavana; pilier qui étayes le palais des Kurus, victoire, protecteur des trois mondes, Samakumâra, victoire à toi qui es magnanime ! » — « C'est bien Samakumâra ! » dit Mahindasîha, certain de la chose; le cœur rempli de joie et d'un sentiment tout nouveau, il alla se mettre en vue de son ami. Samakumâra le voyant et le reconnaissant le releva, il toucha à ses pieds et l'embrassa fortement; tous deux, le cœur joyeux, prirent place sur les sièges qu'on leur offrait, pendant que les troupes des vîjjâharas suspendaient le tumulte de leurs chants et prenaient place à côté d'eux. Samakumâra, essuyant ses yeux remplis de larmes de joie, dit : « Camarade, comment es-tu venu seul ici à travers la forêt terrible? comment as-tu su que j'étais ici, et qu'ont fait le roi et ma mère après mon départ ? »

Mahindasîha lui raconta comment les choses s'étaient passées, et puis de charmantes femmes firent sa toilette et le traitèrent convenablement. Lorsque le repas fut achevé, Mahindasîha interrogea Samakumâra et lui dit : « Prince! lorsque ton cheval t'a emporté, n'as-tu été conduit, ou l'es-tu arrêté, et d'où te vient une telle fortune ? » Samakumâra réfléchissant : « Il ne convient pas qu'un homme de bien raconte ses propres aventures de sa propre bouche, je vais les faire dire par une autre bouche. » Il interpelle Vautamai, sa bien-aimée, fille de l'Indra des Khayaras, qu'il avait épousée et qui était là au milieu d'une centaine de jeunes filles : « Chère amie, tu connais par ta science magique mon histoire tout entière, raconte-la à Mahindasîha, car pour moi mes yeux papillonnent de sommeil. » Sur ces mots, il se retira dans sa maison de plaisance, et Vautamai commença le récit de l'histoire du prince :

« Un jour la princesse fut emportée jusqu'ici par son cheval, loin de toi et de son escorte même, conduit par cette terrible forêt; le lendemain, le cheval marchait encore au milieu du jour, tourmenté par la faim et la soif, sa langue se rennait, sa gorge était gonflée de son haleine, et il tendait le cou. Alors le prince s'arrêta, descendit, donna les rênes et enleva la selle au moment où, ayant tourné sur elle-même, la monture tomba, et ses souffles vintant l'abandonnèrent, car l'animal ne faisait pas ce qu'il aurait dû faire, disaient-ils. Le prince s'en alla se laissant là, occupé à chercher de l'eau il se mit à crever, et n'en trouva nulle part; sa longue course l'aguait dans sa délicatesse extrême, et le bois était consumé par un incendie. Tout à coup il voit au loin un arbre salichaya et y court tout droit pour s'asseoir à son ombre. L'ayant atteint, la princesse tomba à terre les yeux ouverts; à ce moment même, grâce à la puissance de ses mérites, il fut arrosé d'eau fraîche et glacée par un jakkha qui demeurait là et en avait apporté. Les membres du prince, rafraîchis, se ranimèrent, et ayant repris ses sens il lut :

— « Qui es-tu toi? et d'où cette eau a-t-elle été apportée? »

— L'autre dit : « Je suis un jakkha qui habite ici, et j'ai apporté pour toi cette eau du lac Mânasa. » — Le prince dit : « J'ai souffert une grande torture, mais un bain dans le lac Mânasa me guérirait peut-être! » — L'autre dit : « Je vais accomplir ton désir. » Ainsi parlant, il mit le prince dans le creux de la paume de sa main, il le conduisit et le plongea dans toutes les règles au lac Mânasa. — Là, il se battit avec le jakkha Asiyakkha qui demeurait sur le mont *Voyaddha*, parce qu'il se disait : « Il est tombé dans le malheur. » — Le prince portait une énorme quantité de cailloux très lourds, et un gros arbre qu'il avait arrosé pour se défendre, mais le jakkha le jeta en avant; le ciel lui-même fut obscurci par une épaisse poussière, et, avec de formidables éclats de rûe et des chevelures rousses pareilles à un feu ardent, s'élancèrent des piatyas terribles, ondoyants comme des flammes. Le prince fut lié par des chaînes de serpents dont les yeux projetaient des étincelles, et il les comptait comme si c'étaient de vieilles cordes usées. Après cela, il fut attaqué à vigoureux coups de maine

et réduit en mille pièces par un coup de poing : le rakkhasa frappa en pleine poitrine, animé par sa puissante haine ; il s'était armé d'un marteau ferré de métal massif. Ensuite encore cet ennemi déracina un arbre de santal colossal, et tira en l'air le prince par les cuisses de sorte qu'il retomba sur le sol comme un arbre brisé ; le jakkha jeta sur lui une lourde montagne, lancée de très loin ; le prince s'évanouit, ayant les membres écrasés, mais reprenant ses sens il lutta à bras le corps, et de l'étreinte de ses mains le jakkha fut mis en pièces. Comme il était immortel, il ne mourut pas, mais hurlant atrocement il disparut. Alors les dieux et les vijjāhara, qui étaient venus attirés par la curiosité du spectacle, lancèrent une pluie de fleurs en criant : « Le jakkha a été vaincu par le prince ! » Et après sa victoire, comme le soleil s'inclinait vers le couchant, le prince, fils d'Ārya, sortit de ce bel étang.

Hallé terre, à une petite distance delà, et alors il vit au milieu du bois de Nandana les huit ravissantes et divines filles du vijjāhara Bhānuvoga, semblables aux déesses des huit points cardinaux. Elles regardèrent tendrement le prince qui se demandait : « Quelles sont ces jeunes filles ? je m'en vais m'approcher pour le savoir. » Et d'une voix harmonieuse, il dit à l'une d'elles : « Qui donc êtes-vous ? par quel hasard votre présence orne-t-elle ce bois désert ? » Elle répondit : « Notre ville n'est pas éloignée d'ici, elle s'appelle Piyaṃganā. Viens, toi aussi, te reposer dans cette cité. »

À ces mots, mon époux guidé par des serviteurs, fut envoyé en avant ; lorsque le soleil se coucha, il atteignait la ville, et on le fit conduire par un chambellan au palais du roi. Le roi le vit, le releva et le fit traiter très convenablement ; puis il l'informa ainsi : « Bienheureux, ces huit filles sont à moi. Il a été prédit antérieurement par le moni Accimāli que tu serais leur époux en ces mots : Le vainqueur du jakkha Aiyakkha sera leur époux ! Ainsi donc épouse-les. » Mon époux consentit et la chose fut accomplie ; le mariage eut lieu et le bracelet fut attaché à son bras. Au soir, il s'endormait avec elles sur sa couche dans une demeure de plaisance. Mais se réveillant ensuite, le prince se vit

à terre et pensa : « Qu'est-ce donc ? » Il remarqua le bracelet à son bras. Alors sans se laisser décourager, il partit. Il vint au milieu des forêts, au sommet d'une belle montagne, vers une demeure céleste qu'il voyait bâtie sur des colonnes divines toutes faites de pierres précieuses. « Cela n'est guère qu'une apparition magique », pensait-il. Comme il s'approchait, il entend le bruit de pleurs de femme, très pitoyables ; il entra dans le palais, sans aucune crainte, et il vit au septième étage une merveilleuse jeune fille qui pleurait très tristement et disait : « O toi, lune du firmament, de la race des Kurns, ô Sanamkumâra, si tu pouvais dans une nouvelle naissance encore être mon époux ! » Répétant sans cesse cette parole, elle criait. Mon époux, à qui elle avait offert un siège, l'interrogea, inquiet qu'il était d'apprendre son nom : « Qui donc es-tu pour ce Sanamkumâra pour l'invoquer comme ton refuge ? » Elle dit : « Il n'est mon mari que dans mon désir, moi, je suis la fille chérie du prince de la ville de Sâkeya, Suraha, et ma mère est Candajasa. Jadis, grisée par la vue d'un beau portrait du prince apporté par un messager, je lui ai été donnée par don de l'eau, autrefois, mais le mariage n'a pas eu lieu. Un prince des vijjâharas m'a amenée ici, et il s'en est allé n'importe où, m'abandonnant dans ce riche palais blanc, ouvrage de sa magie. »

Tandis que la jeune fille achevait son histoire, le vil vijjâhara Vajjavega, fils d'Asanivega, survint, et projeta en l'air mon époux ; la jeune fille s'évanouit, en criant « aha », et le prince retomba à terre ; il abattit d'un coup de poing le vijjâhara et revint auprès de la belle, sans que son corps eût aucune blessure. Il la rappela à elle, l'épousa, et lui raconta ses propres aventures. C'est celle-là qui sera la perle des femmes dans le monde du Surandâ.

Peu de temps après survint la sœur de Vajjavega, Samjhavali, qui, voyant son frère chéri privé de vie, se mettait en fureur, quand tout d'un coup elle se rappela la parole d'un astrologue ainsi conçue : « Tu seras la femme du meurtrier de ton frère. » Alors elle se présenta à mon mari pour être épousée. Ce qui eut lieu, avec le consentement de l'autre épouse. Après cela survinrent

deux vijjāhara qui, saluant le prince, lui dirent : « Prince, Asanivega a appris la mort de son fils au moyen de sa science de vijjāhara, et il marche contre toi ; c'est pour cela que nous, Haricanda et Candasona, fils respectifs de Candavega et Bhānivega, avons été envoyés vers toi. Ils t'envoient aussi un char et un équipement, et, pour honorer tes pieds, nos pères arrivent aussi. En effet, Candavega et Bhānivega vinrent pour accompagner mon mari ; Samjhāvali aussi lui donna la science Paonali ; et alors mon époux et ses compagnons, ainsi que les armées des vijjāhara, combattirent l'armée d'Asanivega. Les deux armées furent anéanties, et il y eut une lutte terrible entre mon mari et Asanivega. Ce dernier lança le trait Mahoraga que le prince repoussa à l'aide du glaive de Garula : il repoussa aussi à l'aide du trait de Vārūna le trait d'Aggi que son ennemi lui avait décoché ; le trait du vent fut repoussé par le trait de Solla. Puis Asanivega, saisissant son arc et décochant force flèches, se lança en avant ; le prince rendit l'arc sans corde ; il tira son cimeterre et se leva ; le prince lui coupa la main. Alors il chercha à combattre à bras le corps, mais le prince, d'un coup de disque, le priva de la tête. A l'instant même, la majesté royale du vijjāhara passa dans Sanamkumāra ; il tua Asanivega, et, loué par tous ceux qui étaient de l'armée de Candavega, il descendit du ciel, dans son char, avec tous les vijjāhara, sur les terrasses du palais ; la Samandā et Samjhāvali joyeuses le virent et s'écrièrent : « O notre époux, sois le bienvenu ! » Victorieux, ils allèrent au mont Veyaha, escortés de tout un monde de vijjāhara, hommes et femmes. Les extrémités du ciel résonnaient du son des instruments de musique en fête, et ils entrèrent dans leur demeure ; le prince Sanamkumāra fut sacré roi des vijjāhara.

Ils se reposèrent heureusement en paix. Un jour, l'empereur fut informé par Candavega en ces termes : « Seigneur, le muni Accimālin m'a dit : Toi tu as cent filles, l'empereur épousera les huit filles de Bhānivega ; c'est lui qui est le quatorzième cakkaṇṇi annoncé par les Jinas sous le nom de Sanamkumāra ; dans un mois d'ici seulement, il ira à l'étang Manasā ; là-bas, quand il sortira du bain, le jakkha Asiyakkha, qui sait qu'il est tombé dans

le malheur, et qui est son ennemi depuis une existence antérieure le verra. » Voici pourquoi le Jakkha est son ennemi depuis une existence antérieure :

Il y a une ville qui a nom Kancanapura où régnait le roi Vikkamajasa ; ce roi avait cinq cents femmes dans son gynécée ; dans la même ville aussi il y avait un marchand qui avait nom Nâgadatta ; la femme de cet homme, Viñhusiri, l'emportait sur les belles des dieux mêmes en beauté, en charme, en jeunesse, en fortune et en vertus. Il advint que le roi, dans un endroit quelconque, aperçut cette femme, et, en étant tombé fou d'amour, il la fit enlever comme épouse dans son gynécée. Le marchand privé de sa femme criait : « Oh, ma chérie, visage de lune, où donc es-tu partie, fais-toi voir de moi. » Il gémissait ainsi, les gamins de la rue le suivaient devenu fou ; c'est ainsi que sa vie se passait. De son côté, le roi Vikkamajasa, négligeant les devoirs de la royauté, en dépit des médisances publiques, dédaigneux de son sérail de cinq cents épouses d'élite, se livrait à une volupté extrême en passant son temps avec cette Viñhusiri. Un beau jour, les femmes du sérail, offensées de la conduite du roi, et rendues extrêmement jalouses, réussirent dans leur projet de tuer Viñhusiri. Alors le roi devint malade de la douleur que lui causait la mort de cette femme ; ses yeux ne désemplissaient pas de l'eau de ses pleurs, et il devint fou comme l'était devenu Nâgadatta ; il ne voulut pas laisser brûler le cadavre de Viñhusiri, mais les ministres trompèrent le roi, et firent porter le cadavre dans un bois où il fut abandonné. Le roi, privé de la vue du cadavre, ne but plus, ne mangea plus durant trois jours ; les ministres alors, persuadés que si le roi ne revoyait pas le corps, il mourrait, le conduisirent dans la forêt. Là il vit le cadavre décoloré de pourriture liquide, fourmillant de vers, les yeux arrachés par les corbeaux, déchiqueté par le bec insolent des rapaces, tout pleins d'odeur et de poanteur. A cette vue, le roi pris d'angoisse commença à se blâmer lui-même : « Comment ! voilà l'objet pour lequel j'ai abandonné ma noblesse, ma vertu, ma race, ma gloire et mon honneur ! Oh ! la vie ! c'est ainsi qu'a produit un tel état de choses ! » A la suite de cela, il entra dans la voie du renon-

cement, abandonna la royauté, le royaume, la ville, le sérail, la troupe des siens, n'en faisant pas plus de cas que d'un brin d'herbe, et il alla vivre auprès du maître Suvvaya; il purifia son âme par diverses austérités, telles que par le jeûne du quatrième, sixième et huitième jour; après quoi, s'étant laissé mourir, il alla au kalpa de Samakumhara. A l'épuisement de sa vie, là-bas il renaquit sous le nom de Jinadhamma, à Rayanapura, et sous cette forme, ayant la pensée purifiée par les paroles des Jinas; observant les pratiques des sâvagas des douze façons qui ont pour essence l'état du bien, il passa son temps à se plaire au culte des grands Jinas.

De son côté, Nâgulatta, affligé d'être séparé de sa femme, devenu fou, le corps épuisé par ses pensées graves et tristes à la mort, renaissait après avoir circulé par des matrices d'animaux nombreux, dans la ville de Sihaura comme fils du brahmane Aggisamma: avec le temps, il fit vœu d'ascétisme et se plaisait aux austérités, jeûnant deux mois de suite. Il alla à Rayanapura où le roi Harivâhana était dévôt de Bhagava; le roi apprit l'arrivée de ce grand ascète, et il le convia à venir rompre son jeûne dans le palais, précisément au même moment où le sâvaga Jinadhamma y arrivait, conduit par les dieux. Le muni, en voyant ce dernier, ressentant la haine héritée de ses existences antérieures, les yeux rouges de colère, dit au roi : « Si tu veux me faire manger, que je mange de la bouillie brûlante dans une écuelle posée sur le dos de ce marchand. » Le roi répondit : « Je te ferai manger sur le dos d'un autre homme. » Mais le muni, tenace dans sa haine antérieure, reprit : « Je ne mangerai pas autrement. » Alors le roi lui accorda son désir par affection; le marchand supporta la brûlure de l'écuelle posée sur son dos, pensant : « C'est le fruit de mes mauvaises actions qui revient ainsi. » Quand la bouillie fut mangée, l'écuelle fut arrachée du dos avec du sang, des tendons, de la chair, de la moelle : l'homme retourna chez lui, honora les siens, jeûna, pratiqua le culte des caityas et devint samana; il sortit de la ville et alla sur le sommet d'une montagne où il pratiqua le jeûne absolu, en restant accroupi du côté de l'orient un mois durant, puis successivement

du côté de chacun des points cardinaux tous les demi-mois; des corneilles, des vautours et des charals venaient manger à son dos; il supporta la douleur sans suspendre ses formules d'adoration, et mourut pour renaître dans le ciel Sohammakappa comme Inda.

De son côté, le Bhagava renaquit sous forme de la monture de l'Inda, c'est-à-dire: Erāvana. En suite de son service, Erāvana retomba parmi les hommes et les bêtes, de sorte qu'ayant transmigré diversement il naquit finalement en la personne du jakkha Asiyakka; le jakkha aussi tomba à Hatthiāura et y naquit dans le corps de l'empereur Sanankumāra. Telle est la cause de leur hostilité respective.

C'est ainsi donc que le moi m'a enseigné; j'ai dit adieu à Bhānuvega pour venir demeurer auprès de toi. Tu t'es établi dans la ville de Piyasāgama, tu as épousé les huit filles de Bhānuvega et tu les as abandonnées, là-même, pour une raison quelconque. « Nous leur ferons, te disais-tu, la cour, quand nous aurons accompli ce que nous avons à faire, et vous me pardonnerez l'offense de les avoir laissées dans la forêt. » Je te fais maintenant savoir: « Venille consentir à prendre en mariage mes cent filles, et fais de nouveau voir la lotus, du visage de leur seigneur à tes huit épouses. » — « Qu'ainsi soit fait! » dit le roi. Les cent jeunes filles vinrent, et le mariage fut célébré pompeusement par mon époux. Alors il se livra au plaisir en compagnie de ses cent épouses et des huit autres, et le temps passa. Aujourd'hui même mon époux avait conçu ce plan: « Je veux m'en aller là où j'ai livré bataille au jakkha vers l'étang. » C'est pourquoi pour voir ce lieu nous y sommes venus, et voilà la cause du spectacle auquel tu as assisté. »

Alors Sanankumāra se leva; ayant bien dormi, il sortit de son sérail et se rendit au Vayadīha en compagnie d'une suite nombreuse; mais le prince fut averti par Mahindastha, à un moment opportun, en ces mots: « Prince, tes parents passent leur temps dans la douleur; je t'en prie, fais-moi la grâce d'aller les voir. » Suivant immédiatement cet avis, ils allèrent à Hatthiāura suivis du fracas de la foule des vijāharas, parés de bijoux, de

vêtements multicolores, montés sur des éléphants, des chevaux, des chars célestes nombreux portés par des éléphants. Le père du prince, sa mère et la foule des citoyens, en furent très réjouis; avec une grande splendeur le roi Âsasena sacra roi Samamkumâra, et Mahindastha fut désigné comme chef de l'armée entière des fantassins.

Après quoi le roi accomplit tous ses devoirs en se rendant auprès des anciens selon leurs tirthas, suivant l'enseignement des maîtres. Samamkumâra enrichissait toujours davantage son sâra, son armée, ses trésors, devenu très puissant protégeait son royaume. Les quatorze ratnas, depuis le cakka et aussi les neuf trésors, se produisirent, et il leur rendait les hommages accoutumés; il suivit le chemin que lui indiquaient les brillants de son cakka et soumit successivement les pays de Bharaha, Uyaviya, Vâsa-sahassa, depuis le Mâgaha, le Vâra-dâmâ, le Pabbhâsa, le Sindhu, le Khaudâ, le Pavâya. Après mille ans, le prince alla à la ville de Gaya, où, grâce à sa science surnaturelle, Sakka le vit et pensa : « Autrefois celui-là était pareil à moi comme chef de Suhamma. » Dans son affection amicale pour le prince, il dit à Vesamana : « Vous allez sacrer Samamkumâra; il faut lui apporter ce collier avec une guirlande, un parasol, un diadème, un couple de moustiquaires, de boucles d'oreilles et des étoffes fines, un trône, des habouches et un petit banc, en cadeau : » Mahârâya, Sakka s'informa de tes nouvelles. « Vesamana dit : « C'est bien ! » et prenant le cadeau de Sakka il s'en alla à Gaya. Rambhâ et Tilottamâ furent aussi envoyés par Sakka pour la célébration du sacre. Le cadeau fut présenté et Vesamana dit à l'empereur : « Nous sommes envoyés par Sakka pour ton sacre, daigne accepter ces objets. » — « C'est bien ! » dit l'empereur en acceptant. Alors fut créée une plate-forme de pierres fines longue d'un joyana, dessus une salle de sacre tout en joyaux, et au milieu de la salle une estrade en pierres fines où était le trône. Assis là, l'empereur fut sacré par les dieux, avec de l'eau de l'océan de lait versée d'une coupe d'or et de joyaux, pendant que retentissaient bruyamment les chants et les cris de : « Vive le roi ! vive le roi ! » Rambhâ et Tilottamâ dansèrent,

chargèrent l'empereur de pécures et le traitèrent avec libéralité; celui-ci alla à Gaya, tandis que la foule des dieux s'en retourna au ciel.

L'empereur passait son temps dans la jouissance des plaisirs.

Un jour, à la cour du Sohamma, l'Inda, se tenant assis au faite de son trône, regardait le drame Soyāmāzi; à ce même moment, le dieu Saṃgama vint de l'Isānakappa, prendre place aux côtés de l'Inda du Sohamma. Par suite de l'éclat que répandait le corps du dieu, l'éclat de tous les autres dieux qui se tenaient dans la cour s'évanouit; tout comme au lever du soleil pâlisent la lune et les planètes, ainsi pâlirent les dieux. Quand il fut parti, les dieux surpris interrogèrent l'Inda. « Pour quelle raison l'éclat de ce dieu est-il plus vif que celui de douze soleils levants? » L'Inda répondit : « Il a pratiqué, dans une existence antérieure, l'autorité qu'on nomme āyambila-buddhamāca. » On lui demanda encore : « Y a-t-il quelque autre qui soit doué d'un tel éclat et d'une telle beauté? » — Il dit : « Il y a à Hatthimāura dans la famille des Kurua un *sakkavatti* du nom de Sasaneumāra dont l'éclat et la beauté sont supérieures à celle des dieux. »

Deux des dieux, Vijaya et Vejayaṇṭa, ne crurent pas à la chose; ils prirent la forme de brahmanes et allèrent chez l'empereur; l'huissier leur ouvrit la porte et ils entrèrent; ils virent le roi occupé à s'oindre d'huile et de parfums et furent surpris de voir une perfection de beauté supérieure encore à celle qu'avait dépeinte Sakka. Le roi leur dit : « Pourquoi êtes-vous venus? » Ils répondirent : « Ta beauté est célébrée par les trois mondes, la curiosité nous a poussés à la voir. » Le roi, enorgueilli de son excessive beauté, leur dit : « Oh! oh! brahmanes, vous n'avez pas vu toute ma beauté, attendez jusqu'à ce que j'entre dans ma salle d'audience. » Ayant accepté, les brahmanes sortirent; l'empereur, après avoir pris son bain, s'être paré de joyaux, et ayant achevé sa toilette, prit place sur le trône; les brahmanes furent mandés. Ils virent le corps du prince, eurent l'air abattus et dirent : « Oh! la beauté, la grâce et la jeunesse des enfants des hommes, aperçus un instant, disparaissent! » — « Pourquoi d'un air chagrin critiquez-vous mon corps? » — « O roi, la beauté, la

jeunesse et la splendeur des dieux durent autant que dure une vie de six mois, et disparaissent ensuite; pour les hommes cela va en croissant jusqu'au milieu de la vie, et se perd ensuite; mais pour toi, la beauté, la jeunesse et la splendeur ont paru comme par prodige, pour disparaître maintenant en un instant, comme disparaît l'amitié des méchants. » Le roi dit : « Comment le savez-vous ? » Ils racontèrent toute la vérité, depuis l'éloge fait de lui par Sakka; le roi surpris regarda ses bras ornés de bracelets et les vit privés d'éclat, et sa poitrine chargée de colliers paraissait décolorée. Alors le roi songea : « Oh ! combien le *samsâra* est éphémère ! comme le corps est sans moelle ! En si peu de temps beauté, jeunesse, éclat, ont passé; il est déplacé de s'attacher à l'existence; il faut être bien ignorant pour devenir fou de son corps ! C'est démence que d'être fier de sa beauté et de sa jeunesse, égarement que de cultiver la volupté. La propriété c'est le vol¹ ; je m'en vais quitter tout cela et faire ce qui est bon en vue de l'autre monde. »

En conséquence de tout cela le roi fit sacrer roi son fils.

« Tu as imité, ô noble, la conduite de celui qui l'a précédé, — la conduite du grand roi Bharaha dont la gloire est célébrée dans les trois mondes. »

C'est par ces mots que les deux dieux célébrèrent le prince en s'en allant; l'empereur quitta toutes ses richesses, sans en faire plus de cas que d'une mauvaise herbe, et entra dans les ordres auprès de l'*âyariya* Râya. Tous ses joyaux, ses précieuses femmes, les autres beautés, les dieux qui le servaient, les rois, les trésors, tout, en un mot, avec les gens qui demeuraient dans les camps royaux, pendant six mois s'attachaient aux pas du souverain; lui, quoique pensant à eux, ne les regarda même pas comme regarde le lion.

Après un jeûne de six mois il entra dans le district qui lui était attribué pour mendier; on lui donna d'abord du millet et du riz cuit avec du petit-lait maigre; il mangea, puis se mit de nouveau à pratiquer le jeûne du sixième jour. Il eut à endurer la gale,

(1) *Bala eva pariggaha*.

la fièvre, la toux, l'asthme, le bhattacchanda¹, l'ophtalmie, les coliques, sept maladies cruelles qu'il supporta bien. Il pratiqua donc pendant sept cents ans l'austérité farouche, coisante, atroce. Alors les perfections commencèrent à se manifester en lui, telles que : la guérison par simple contact ; guérison par la bave, la salive, la saleté ; toutes les guérisons ; dès ce moment il ne prit plus aucun soin de son corps.

Alors Sakka se mit à célébrer encore Sanamkumâra en ces mots : « Oh ! grande est la noblesse d'âme du muni Sanamkumâra ; quoique tourmenté par les maladies, il ne les repousse pas. » Incrédules, les mêmes dieux, sous forme de médecins savans, s'approchèrent du muni et lui dirent : « Vénérable, nous allons guérir tes maux. » — Le vénérable demeura assis en silence. — Comme ils répétaient leurs propositions le muni dit : « Est-ce que vous guérissiez les maladies du corps ou les maladies morales ? » — « Celles du corps. » — Alors le muni frotta de salive son doigt qui leur parut de couleur dorée, et il dit : « Je guéris à moi seul les maux des autres ; si vous étiez capables de guérir les maux de Samâra, guérissiez-moi. » Les deux dieux surpris : « C'est vous-même le meilleur médecin qui guérissiez les maux de Samâra ! » Et le célébrant, ils lui apprirent que tout venait de Sakka ; ils le saluèrent en reprenant leur forme divine et s'en retournèrent dans leur séjour.

Le vénérable exerça la dignité de prince et de préposé au district durant cinquante et cinquante milliers d'années, puis pendant un *lakh* d'années il fut cakkavatti, ensuite pendant un autre *lakh* d'années sous forme de moine il s'en alla au sommet de la montagne Sammeya. C'est là que, sur la roche nue, il pratiqua les œuvres du repentir ne mangeant que tous les mois², de sorte qu'il acheva ainsi son temps.

Il renaquit plus tard dans le kappa de Sammakumâra, tomba de là dans le pays Mahâvidéha et arriva à la délivrance.

GODEFROY DE BLONAY.

1) Maladie inconnue.

2) Une fois par mois ?

LES ÉLECTIONS ÉPISCOPALES

DANS

L'ÉGLISE DE FRANCE

DU IX^e AU XII^e SIÈCLE

D'APRÈS M. IMHART DE LA TOUR

Nous avons bien tardé à présenter ici l'important ouvrage de M. Imhart de La Tour; mais il est de ceux qui peuvent attendre. Il ne doit rien à l'occasion ou à la mode; il est assuré pour long-temps de trouver des lecteurs très sérieux, si leur nombre n'est pas très considérable. Par la conscience scientifique dont il témoigne, par les informations abondantes et les vues originales qu'il contient, il sera indispensable à tous ceux qui voudront étudier la question des élections épiscopales; ajoutons qu'il est très clair, bien composé et bien écrit.

Ce n'est pas cependant qu'il soit à l'abri de toute critique. D'un côté, il contient des thèses qui me paraissent hasardées ou contestables, et je signalerai plus loin les principales; mais il s'agit alors de points obscurs et difficiles, sur lesquels les divergences sont légitimes. D'autre part, le livre a un côté faible, qui ne frappera pas également tous les critiques, mais qui, à mes yeux est très sensible: il a comme une tare, qui n'est point d'ailleurs particulière à l'auteur, et qui est au contraire assez commune dans l'école à laquelle il appartient. M. Fustel de Coulanges a été l'un des maîtres de M. Imhart de La Tour; c'est un de ceux qui sont expressément rappelés dans l'Avant-propos, et la filiation scientifique me paraît évidente. Or, M. Fustel de Coulanges et les historiens, littérateurs ou philologues, qui ont suivi sa méthode, se sont proposé d'étudier l'histoire des institutions, c'est-à-dire l'histoire du droit, sans connaître la technique juridique, sans

savoir le droit. Ils prétendent néanmoins interpréter les textes juridiques avec la dernière rigueur et en serrer les termes de très près. Il est impossible qu'il ne se produise pas ainsi des méprises et des confusions, comme en commettent en sens contraire les historiens du droit proprement dits, et, avec leur seule éducation juridique, ils prétendent dominer l'histoire des faits. M. Fustel de Coulanges, malgré sa haute valeur, compte à son passif un certain nombre de ces méprises, et ses disciples n'y ont pas non plus échappé. Si M. Imbart de La Tour eût été un juriste et un canoniste, il n'eût pas par exemple affirmé sans réserves (p. 11) que « jusqu'au Concordat de 1516 l'élection a été le mode canonique de la nomination de nos évêques », — n'eût pas dit (p. 312) que l'*investiture* (au lieu de l'élection) confère à l'évêque le pouvoir de juridiction, distinct du pouvoir d'ordre que lui confère la consécration ; — il n'eût pas surtout usé et abusé des termes *dominium*, *potestas*, *haut-proprétaire*, *haute-propriété*, *haut-seigneur* (par. ex. p. 287, 290, 339), pour désigner les pouvoirs des rois ou des seigneurs quant à la nomination des évêques et par rapport aux évêchés, sans qu'on puisse le plus souvent découvrir la conception précise et juridique que l'auteur recouvre de ces expressions. Mais j'aurais mauvaise grâce à insister sur ce que je considère comme un péché originel. Prenons l'ouvrage en lui-même. Il se divise naturellement en deux parties (bien que ce ne soit pas là exactement la division adoptée par l'auteur, laquelle est plus complexe) : la première est consacrée aux élections épiscopales du v^e au x^e siècle ; la seconde comprend leur histoire du x^e au xii^e siècle.

I

La première partie, qui, comme l'indique le titre du livre, insiste surtout sur les élections au ix^e siècle, contient, bien disposés, des renseignements généralement sûrs et complets. Je ne l'examinerai pas en détail, d'autant qu'elle est certainement la moins originale des deux. Mais il est une question, sur laquelle je dois m'arrêter quelque peu, car j'y suis en divergence tran-

chée avec l'auteur. Bien que ce point rentre dans une période antérieure à celle qu'il étudie, M. Imbart de La Tour n'a pas cru pouvoir laisser de côté l'origine des élections épiscopales. Reprenant (p. 55 et suiv.) une opinion émise par M. Fustel de Coulanges, il soutient que ce système électif n'a pas son origine dans les institutions de la primitive Église, « qu'il doit sa forme au IV^e siècle et que pres de cent ans plus tard, après bien des hésitations, il s'est enfin constitué. » En Gaule particulièrement il ne serait pas antérieur à la fin du IV^e siècle, et sa première application certaine serait l'élection de saint Martin de Tours. Quant à l'antécédent, il se trouverait dans les institutions municipales de l'Empire romain. « La petite Église se confondit avec la cité, quand la cité se fit chrétienne... Elle élisait les magistrats; elle voulut élire son évêque, le jour où l'évêque devint, en fait, son magistrat. Les comices religieux remplacèrent les comices politiques » (p. 56).

Cette hypothèse me paraît inadmissible. Elle pèche d'abord par la base; car à l'époque où se place l'auteur, les élections municipales étaient depuis longtemps en décadence: les magistrats municipaux étaient élus, non par les comices populaires, mais par la curie, qui les prenait parmi ses membres, souvent par voie de roulement. Elles ne peuvent donc avoir fourni le modèle des élections épiscopales. Tout au plus pourrait-on songer à l'élection du *defensor civitatis* qui fut faite le plus souvent par la cité entière; mais ici ce fut peut-être l'élection épiscopale qui servit de modèle. L'hypothèse de l'auteur se heurte, d'autre part, à des témoignages précis. L'élection des évêques, par la communauté des fidèles, était en effet en vigueur avec ses traits caractéristiques dans la seconde moitié du III^e siècle, d'après les données formelles de la *Δαρυά* (XV, 1). Elle apparaît plus précise encore dans les *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῆς ἀγίας ἀποστόλου*, c. 16, dans la partie de ce recueil qui, selon M. Harnack, remonte au moins au premier tiers du III^e siècle; ce texte, en effet, suppose le cas où la communauté qui doit procéder à l'élection de son évêque est si peu nombreuse qu'elle compte moins de douze électeurs, et un moyen est prescrit pour sortir de cette difficulté (Harnack,

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, B. II, Heft 2, p. 212, 232; Heft 5, p. 7, 40). Ce qui s'introduisit au contraire seulement avec le temps, avec l'épiscopat proprement dit, c'est la participation des évêques voisins et la prépondérance du clergé dans les élections épiscopales.

II

La partie la plus originale du livre est celle qui est consacrée aux *x^e* et *xi^e* siècles, et spécialement à l'extension du pouvoir seigneurial sur les évêchés. L'auteur a recherché plus complètement, plus exactement, qu'on ne l'avait fait encore, dans quelle mesure et pour quelles causes les droits qui appartenaient au roi carolingien, quant à la nomination des évêques — droit d'autoriser l'élection, droit de la confirmer, droit de mettre l'évêque élu en possession de son temporel en lui faisant prêter un serment de fidélité, droit enfin de nomination directe — avaient passé à la féodalité supérieure. Il cherche d'abord à établir un tableau exact de ces transformations au point de vue chronologique et géographique. Il montre au commencement du *x^e* siècle la royauté encore en possession de toutes ces prérogatives, et — ce qu'on avait entrevu depuis longtemps, mais ce que lui seul a vraiment établi avec précision — il établit que, tout en ayant beaucoup perdu, elle se défendit mieux sur ce point que sur la plupart des autres, et que les premiers Capétiens conservèrent leurs droits pour la nomination des évêques dans un certain nombre de régions où les autres attributs de la souveraineté avaient passé aux mains de la haute féodalité. M. Imbart de La Tour a fait ce relevé pour tout le royaume, autant que le permettaient l'état des textes et les proportions de son sujet. Il a cherché, d'autre part, comment et par quels moyens tant d'évêchés étaient cependant devenus seigneuriaux, soustraits à l'autorité du roi et soumis à celle d'un seigneur.

Ses recherches à cet égard sont minutieuses et consciencieuses. Il essaie successivement toutes les clefs qu'il trouve sous sa

main, examinant que à une toutes les causes qui lui paraissent avoir pu jouer un rôle dans cette transformation. Sa conclusion est que les seigneurs conquièrent leurs droits surtout par ce fait, qu'ils tenaient matériellement en leur puissance la ville épiscopale et le palais épiscopal. Je suis étonné qu'il n'ait pas renforcé et précisé cette hypothèse, en rattachant cette usurpation à un des droits particuliers, qui rentraient dans les prérogatives royales en cette matière, et qui était la sanction de tous les autres, je veux dire le droit de mise en possession ou d'investiture. La confirmation de l'élection épiscopale ou la nomination directe de l'évêque se présentait comme un attribut personnel du roi, lequel n'avait aucun rapport avec l'exercice matériel de l'autorité dans telle ou telle région. Le roi pouvait statuer ici de loin, et par lui-même, sans l'intermédiaire du comte; tandis qu'il ne pouvait pas de la même manière lever l'impôt ou faire exécuter une sentence sur les biens ou sur les personnes dans le comté. On conçoit donc qu'il ait conservé cet attribut de la puissance publique, alors que les comtes avaient acquis les autres, ceux qui représentaient l'exercice de cette puissance dans leur comté et sur les habitants. Mais lorsqu'il s'agissait du temporel de l'évêché, lorsqu'il s'agissait d'en prendre possession en régle ou d'en faire la remise et la délivrance au nouvel évêque, le roi était incapable d'agir directement et par lui-même. Il fallait l'intermédiaire du comte, qui seul avait la force et l'autorité effective sur les biens et les personnes du comté. C'est, je crois, par l'investiture et la régle, dont eux seuls pouvaient efficacement disposer, que les comtes ont conquis les autres droits qui appartenaient auparavant au roi quant à la nomination des évêques; et bien des renseignements recueillis par l'auteur lui-même me semblent converger vers cette hypothèse (par ex. p. 288, 290, 294).

M. Imbart de La Tour s'est efforcé aussi de montrer que ces droits, en passant aux mains des seigneurs, avaient changé de nature. Ils seraient devenus un droit de propriété de « haute propriété », selon la terminologie qui lui est chère. Il s'efforce d'établir cette proposition en montrant (p. 335 et suiv.) que les seigneurs se prétendaient propriétaires des évêchés eux-mêmes,

non seulement des biens composant le temporel de l'évêché, mais quasi du siège épiscopal lui-même; qu'ils les concédèrent à l'évêque soit par une nomination directe soit par l'investiture donnée à l'élu, et que l'évêque tenait en fief l'évêché du seigneur (p. 335); — en prouvant, d'autre part, que les seigneurs disposaient, comme d'un autre bien, de leurs droits sur les évêchés, qu'ils les vendaient, les constituaient en dot, les engageaient et les donnaient (p. 285 et suiv.). Le droit du roi sur les évêchés restés à sa disposition aurait lui-même, et, par influence, pris la même nature (p. 339 et suiv.).

Il y a là, selon nous, un mélange de vérité et d'exagération. Il est certain que, dans les divers attributs de la puissance publique qui furent appropriés par eux et s'inféodèrent entre leurs mains, les seigneurs virent surtout des moyens de profit pécuniaire. L'idée de l'intérêt public disparaissant, ce qui restait de la puissance publique démembrée devint avant tout une exploitation pécuniaire et légitime. La féodalité souillait ainsi fatalement tout ce qu'elle touchait, et les prérogatives se rapportant aux élections épiscopales n'échappèrent pas à cette influence. Les seigneurs cherchèrent naturellement à en tirer de l'argent, et dans un pareil milieu la simonie trouvait un champ tout préparé. D'autre part, tous les droits inféodés, entrés dans le patrimoine des seigneurs, devinrent aliénables par eux, et l'élection suivit cette règle. Mais c'est une erreur de croire que, dans cette société, violente il est vrai, mais souverainement dominée par l'influence religieuse, sacerdotale et théocratique, les laïques aient jamais pensé qu'ils pouvaient donner à l'évêque son titre et son siège, et que l'épiscopat était leur propriété. Ce qu'ils exerçaient, c'était simplement un pouvoir traditionnel de l'autorité temporelle, un droit de contrôle ou de choix, qui lui était reconnu depuis longtemps, quant au recrutement du clergé supérieur. De ce droit les comtes, il est vrai, se considéraient comme féodalement propriétaires, mais, quand ils en disposaient au profit d'un tiers, par vente ou autrement, ils ne pouvaient pas considérer l'épiscopat en lui-même comme objet de propriété, pas plus qu'au *x*^e siècle, lorsqu'un seigneur vendait ou donnait l'an

de ses serfs, il ne prétendait aliéner la personnalité humaine. Il cédait, dans un cas, ses droits seigneuriaux sur l'évêché, dans l'autre, les droits seigneuriaux sur le serf. Sans doute la langue des ^{x^e} et ^{xi^e} siècles, celle des chroniques et même des actes peut prêter à la confusion : elle dit souvent *donare, concedere episcopatum*, comme elle dit : *donare, vendere servum*; mais M. Imbart de La Tour a tort de prendre au pied de la lettre et avec un sens absolu ces expressions usuelles et concrètes, qui ne sont destinées qu'à exprimer l'un des aspects de l'acte accompli, celui par lequel le droit cédé était à cette époque légitimement dans le commerce. Si elles avaient été grosses des idées qu'on y découvre aujourd'hui, elles auraient été soigneusement évitées, elles auraient été impossibles à employer couramment dans une société si chrétienne et si soumise, quant à sa direction morale, à l'autorité du clergé.

Enfin, quand un comte ou duc du ^{xi^e} siècle nommait directement un évêque ou donnait l'investiture à l'évêque dont il avait permis et confirmé l'élection, il ne prétendait pas et ne pensait pas substituer son autorité à celle de l'Eglise pour la transmission et l'exercice du ministère pastoral. Sans doute certains hommes de ce temps ont supposé une semblable prétention; mais ce sont les champions de l'abolition des investitures, et M. Imbart de La Tour me paraît prendre pour une réalité, pour une conception commune, ce qui n'était qu'un stratagème de polémistes, une thèse qu'ils prêtaient à leurs adversaires, afin de mieux les discréditer. Encore ont-ils été obligés de soutenir pour cela que l'investiture des évêques devait être traitée comme un véritable sacrement. C'est là, d'ailleurs, un point qui se rattache à la querelle même des investitures, sur laquelle, comme je le rappellerai plus loin, j'ai d'autres idées que M. Imbart de La Tour.

La thèse soutenue par l'auteur ne peut pas non plus s'appuyer sur ce fait que l'évêque faisait hommage au seigneur ou au roi qui l'investissait : il n'en résulte pas en effet que l'épiscopat fût conféré et tenu à titre de fief. L'origine de cette pratique était un serment de fidélité prêté au roi, bien antérieurement à

l'établissement du régime féodal. Ce serment, dans la seconde moitié du ix^e siècle, avait pris la forme d'un serment de vassalité proprement dit, prêté par un *casus* à un *senior*, comme le prouve celui d'Hinemar de Reims : cela venait simplement de ce que tous les personnages influents du royaume devaient entrer alors dans la vassalité royale. Dans les principes féodaux cela devint un hommage qui se justifiait par ce fait que l'évêque tenait réellement du comte ou du roi des droits seigneuriaux et temporels, des justices temporelles distinctes de la juridiction ecclésiastique. Je suis, d'ailleurs, d'accord sur un point avec l'auteur. Je crois avec lui (p. 356) que, pour l'époque qu'il étudie, l'hommage et la *fidelitas* ne se distinguent pas l'un de l'autre quant au fond. J'ai essayé d'établir ailleurs que ce sont alors deux formes différentes d'une même obligation. C'est plus tard (xiii^e-xiv^e siècles) qu'on introduisit entre l'hommage et la fidélité, spécialement en ce qui concerne les évêques, une différence bien nette.

A la transformation entre les mains des seigneurs des droits concernant les élections épiscopales, M. Imbart rattache une autre conséquence. C'est une modification profonde dans la composition du corps électoral, qui fonctionnait lorsqu'il n'y avait pas nomination directe par le seigneur, et qui comprenait traditionnellement deux éléments : *clerus* et *populus*. D'un côté, le clergé électeur tendait dès lors à se réduire au chapitre de l'église cathédrale : celui-ci n'avait pas encore un droit exclusif, mais il avait une action prépondérante. D'autre part, l'élément laïque ne comprend plus généralement toute la population, alors que jadis tous pouvaient, si bon leur semblait, prendre place dans cette foule, qui se bornait d'ailleurs à acclamer ou à huer les candidats proposés ; ce sont certains laïques, en première ligne les chevaliers vassaux de l'église cathédrale, qui acquièrent ou gardent seuls le droit de participer à l'élection (p. 326). L'auteur va même plus loin, et, dans ce collège électoral qui se rétrécit et se précise, il distingue en même temps des rôles et des droits différents, les uns ayant le droit de vote proprement dit, *electio*, les autres seulement voix consultative, *consilium* (p. 330). Sur

ce dernier point cependant il est moins affirmatif, et je crois qu'il a tort, le droit postérieur admettant très bien que les électeurs fussent obligés par la coutume de consulter certaines personnes déterminées avant de fixer leur choix (c. 52, X, *De elect.*, 1, 6). Ces développements me paraissent excellents. Mais je ne sais si l'on peut rattacher cette évolution à la féodalisation des droits du pouvoir séculier sur les élections épiscopales. Elle s'explique suffisamment par un développement purement interne de l'organisation ecclésiastique. La prépondérance du chapitre cathédral, comme conseil nécessaire de l'évêque, devait conduire naturellement à écarter les autres clercs de l'élection épiscopale. La théorie canonique, d'autre part, tendit de bonne heure à en écarter tous les laïques. Elle devait arriver à ce résultat définitif seulement au xiii^e siècle (c. 50, X, *De elect.*, 1, 6); mais c'était un acheminement qu'un état de droit, où le droit d'électeur ne pouvait plus appartenir qu'à certains laïques, auxquels la coutume l'avait conféré, comme une prérogative exceptionnelle.

III

M. Imbart de La Tour a nécessairement trouvé sur son chemin la question des investitures. Il la considère à un point de vue particulier, qui n'est point le nôtre. Il y voit, en effet, une réaction énergique et légitime de l'Eglise contre l'usurpation des évêchés par les princes et les seigneurs, telle qu'il l'a décrite plus haut. Ce qui aurait été alors condamné par l'Eglise, c'est en réalité la propriété prétendue par les laïques sur les évêchés et le droit, qu'ils prétendaient avoir, d'en disposer par l'*electio* ou par l'investiture (p. 493), car « le seigneur laïque ne faisait pas de différence entre l'Eglise et ses biens, l'administration temporelle et le gouvernement des Ames. Il confondait l'Eglise : de là cette confusion qu'attaquait précisément le parti réformateur. » M. Imbart dit encore (p. 404) que pour Grégoire VII « investiture, don des évêchés, des Eglises, sont synonymes : nulle part il ne distingue la fonction du domaine. » Mais cette conception me paraît inad-

missible. Tout d'abord les prohibitions furent principalement dirigées contre l'Empire, où, comme l'aient l'a très bien montré (p. 263, 264), le droit du pouvoir séculier sur les élections n'avait pas subi d'inféodation et avait conservé son ancienne nature, « attribut exclusif de la royauté ». D'autre part, ce sont bien seulement les investitures qui furent prohibées (avec l'hommage¹), et non point les droits du prince quant à l'élection. Un homme qui fut mêlé au grand conflit, Yves de Chartres, le dit expressément. *Ep. LX* : « Dominus quoque papa Urbanus reges tantum a corporali investitura excludit, quantum intelleximus, non ab electione in quantum sunt caput populi, vel concessione. » La confusion, dont parle M. Imbart, n'existait pas réellement, comme je l'ai déjà dit. Sans doute, sous une forme moins grossière, une thèse semblable est contenue par certains champions de la Papauté, Humbert, Damiani, Geoffroy de Vendôme; mais ces hommes imprudents voulaient, pour assurer le triomphe de l'Église, faire d'une question politique une question religieuse. La Papauté, mieux avisée, ne prétendit, dans ce conflit, que dégager la pleine indépendance de l'Église à l'égard du pouvoir temporel. Elle visa le droit d'investiture, qui appartenait aux princes, non parce qu'il était une atteinte portée sur les choses sacrées, mais parce qu'il était la garantie efficace de tous les autres droits qui leur appartenaient quant aux élections épiscopales. Elle le visa, quoiqu'il représentât une prérogative modérée du pouvoir temporel, parce qu'il était le plus sérieux obstacle à l'indépendance politique de l'Église et que le moment était favorable pour l'attaquer et le détruire. Les abus plus grossiers des pouvoirs féodaux étaient pour elle moins redoutables et devaient fatalement disparaître. Telle se présente à mes yeux cette grande querelle, et c'est sous ce jour que j'en ai exposé certains côtés dans une étude² que M. Imbart de La Tour veut bien citer avec éloges, malgré les divergences qui existent entre nous. Il ne sera pas étonné si j'apprécie, encore autrement que lui, la solu-

1) La question des investitures dans les *Lettres d'Yves de Chartres*, dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), t. I, p. 139 et suiv.).

tion que le conflit reçut en France. Je ne crois pas, comme lui (p. 398, 399), que la royauté capétienne ait cédé sur ce point. Sauf l'emploi de la croisse et de l'auneau dans l'investiture, auquel elle ne devait attacher aucune importance et dut facilement renoncer, elle maintint efficacement tous ses droits antérieurs. M. Imbart cite une lettre de Suger au chapitre de Chartres, de 1149, pour prouver que, « sous Louis VII, entre l'élection et le sacre se place uniquement la confirmation du roi, » et que, par conséquent, la pratique de l'investiture est abandonnée. Mais cette lettre même déclare, au contraire, que le nouvel évêque devra, conformément à l'ancien usage, recevoir du roi l'investiture de son temporel actuellement en régalé : « De regalibus vero, sicut in curia dominorum regum Francorum mos antiquus fuisse dignoscitur, cum episcopus consecratus et in palatium ex more canonico fuerit introductus, tunc ei reddentur omnia. Hic est reditutionis ordo et consuetudo, ut, sicut diximus in palatio status regi et regno fidelitatem faciat et sic regalia recipiat. » Une seule chose étonne dans ce texte, c'est que l'investiture suive la consécration au lieu de la précéder ; mais cela avait peu d'importance, du moment que l'élu avait la confirmation du roi ; peut-être même était-ce la règle au XII^e siècle.

Le livre très complet et très fouillé de M. Imbart de La Tour aborde et traite bien d'autres questions qu'il serait intéressant d'examiner avec lui, en particulier l'attitude et la position qu'aux diverses époques prit la Papauté à l'égard des élections épiscopales ; mais il est temps de borner ce trop long compte rendu, dont l'importance du livre justifie seule les proportions.

A. ESNULT.

*1) *Scriptum Gall. unepic.*, XV, 507 : *Œuvres complètes de Suger*, éd. Lecoy de La Mure, p. 257.

REVUE DES LIVRES

W. M. FAYOUMS-PERRAIE. — *Tell el-Amarna*, with chapters by prof. H. A. Sayer, D. D., F. LL, Griffith, F. S. A., and P. C. J. Spurrel, F. G. S. London, Methuen and Co.

Si l'on a un cours de l'histoire égyptienne une époque intéressante entre toutes, c'est sans contredit les quelque vingt ans que l'on désigne d'ordinaire sous le nom d'*époque des rois hérétiques*. Lorsque l'Égypte était au comble de la gloire et de la richesse que lui avaient apportées des conquêtes extérieures très grandes, qu'elle était peuplée et florissante, que les rois n'avaient point de compétiteurs au dedans et presque point d'ennemis au dehors, sinon les ennemis qu'ils se donnaient à eux-mêmes afin de pouvoir les vaincre au nom secret de conscience, que les arts de la paix fleurissaient en toutes les villes les plus réputées de la vallée du Nil, vers la fin de la XVIII^e dynastie, après la régné puissante et victorieuse de Thoutmès III et des trois premiers Aménophis, on vit un prince, Aménophis IV, changer sa religion, sa capitale, son nom lui-même, aller bâtir dans un endroit peu peuplé, confinant au désert, une ville nouvelle qu'il consacrait au l'honneur de son dieu, area de nombreux édifices, dans laquelle il transporta sa famille et sa cour et célébra de pompeuses cérémonies en l'honneur de la nouvelle divinité. Et ce règne est non seulement important au point de vue de l'histoire politique et de l'histoire religieuse, mais encore et surtout au point de vue des arts et de l'industrie. Le Pharaon Aménophis IV, devenu Khnoumhotep, fut non seulement un révolutionnaire religieux au premier chef, mais aussi l'instigateur d'un progrès marquant dans les arts qui connaissent alors l'Égypte, l'architecture, la peinture, la sculpture, sans compter les industries spéciales qui contribuaient à l'ornementation et à l'ameublement des temples, des palais et des tombes de la nouvelle capitale. Aussi, quand un archéologue d'un aussi grand mérite que M. Eildern Petrie entreprit d'explorer par des fouilles scientifiques le site de la ville désuée par Khnoumhotep, les Égyptologues et les gens qui s'intéressent aux choses de l'Égypte purent, fonder les plus grandes espérances sur les résultats à attendre du travail de l'explorateur et du cartésien anglais.

Il faut rabattre de ces espérances, je crois : M. Petrie s'est montré moins heureux dans son dernier ouvrage que dans les précédents. Toutefois, son livre est plein de choses intéressantes ; l'explorateur a eu la chance de mettre au jour une série de peintures dont on n'avait jusqu'ici aucun exemple et dont

pour le plus grand nom, comme il correspond à un amour de l'art et de la science. Il a recueilli avec amour les moindres détails, les moindres fragments de poteries, de vases, de peintures, de sculptures, et en cela il s'est enquis le consciencieusement du des premières sources. C'est ce que je ne saurais assez louer en lui; il apporte en tout ce qu'il fait un soin méticuleux dont la postérité lui aura le plus grand gré. Je lui reprocherai cependant un de ne pas avoir apporté ce soin dans tous les détails de son œuvre : il parle en un endroit d'un travail architectural que tout annonce important, qui est en tout ses maîtres, et l'on a hâte d'aller aux planches pour en voir le dessin, lorsque l'auteur nous dit qu'il ne l'a pas dessiné et qu'il l'a laissé sur les lieux. Évidemment, il a fait que M. Petrie fut bien malade pour agir de la sorte; mais le malheur est qu'il a été malade.

Somma toute, les auteurs trouveront dans le dernier ouvrage de M. Petrie une somme assez grande de renseignements, s'il n'y trouve pas tous ceux qu'il aurait pu retirer d'un ouvrage plus complet, même pour la partie où des feuilles lui avaient été concédées. Les lecteurs seront donc reconnaissants à M. Petrie de leur avoir fourni les nouveaux matériaux que contiennent son livre.

Liront-ils aussi reconnaissants des nouveaux aperçus qu'il a percés dans son livre? J'en doute. Et quand je dis nouveaux aperçus, c'est une manière de parler, car les aperçus que contient l'ouvrage de M. Petrie ne sont peut-être nouveaux que pour lui; ils ne sont vraiment nouveaux que lorsqu'ils semblent inacceptables. Je ne parle pas ici des idées de M. Petrie sur la poterie égyptienne, idées qui ont été contestées de l'autre côté du détroit, qui l'ont été aussi en deçà de la Manche; ce sont là des questions subsidiaires qui n'ont peut-être pas toute l'importance qu'on leur attribue de part et d'autre; je veux parler seulement des théories politiques et religieuses que construit M. Petrie. J'ai été à même de constater plusieurs fois au cours de mes études qu'il existe, en Angleterre, une école qui ignore, de propos délibéré, tout ce qui se fait ailleurs dans la même branche de la science ou quelquefois sur le même sujet; c'est toujours l'un de nos hommes de voir chaque année des gens, qui n'ont qu'une médiocre lecture de l'égyptologie et des sciences voisines, partir à la découverte de lieux ou de monuments parfaitement connus au dehors de chez eux. Je ne range pas M. Petrie dans la catégorie de ces hommes-voyageurs en égyptologie; mais j'ai le regret de constater qu'il affecte de ne pas connaître ce qui a été écrit en dehors de l'Angleterre, et qu'en cela il expose quelquefois à commettre de graves erreurs. Je sais bien qu'il n'a pas grand temps pour lire les ouvrages de ses confrères : en Egypte, il est occupé à ses fouilles, à visiter les monuments qu'il découvre, à empaqueter et à étiqueter ses découvertes; en Europe, il est occupé à exposer ce qu'il a rapporté de ses voyages annuels, à composer son livre sur les feuilles de l'amen qui vient de s'embarquer, à préparer ses notes et à les faire; ou prendrait-il le temps de lire les ouvrages où il pourrait trouver d'utiles renseignements? Pour l'époque qui nous occupe

en particulier, il aurait pu apprendre, dans les ouvrages de ses confrères, que longtemps avant lui on avait découvert, dans la forme nouvelle choisie par Aménophis IV pour exprimer ses pensées religieuses, une rénovation du vieux culte égyptien du dieu Hâ, puisque ce roi avait donné au grand prêtre d'Aïou le même nom que portait le grand prêtre de Hâ; il aurait pu apprendre qu'on a, sans aucune raison, regardé sa tentative de révolution religieuse comme un essai d'implantation du monothéisme en Égypte; il aurait pu se dispenser d'écrire une phrase énigmatique sur le mariage d'Aménophis III, le père d'Aménophis IV, et ainsi de beaucoup d'autres choses dans le détail desquelles je ne veux pas entrer. Il a du moins montré fort clairement que le culte du Dieu solaire dura plus longtemps qu'on ne veut d'ordinaire le faire durer; que son abolition, après la mort de Khnoumator, fut une œuvre de conciliation et de paix; mais je crois précisément avoir lu moi-même des idées déjà exprimées dans un article intitulé : *Un tombeau égyptien*.

Une autre des théories de M. Petrie, que je ne saurais adopter, est celle qui a trait aux formes extraordinaires de son roi sur les monuments. M. Petrie soutient lui-même qu'il y a une grande différence entre les portraits ou représentations d'Aménophis IV enfant, alors qu'il n'avait pas encore échangé Thèbes contre la ville de Khnoumator, et les diverses représentations qu'on a faites de ce roi sur les monuments de cette ville. Le roi, sa femme et ses filles, sont d'une forme particulière; et les traits caractéristiques des éunuques ont été reconnus chez lui presque par tous ceux qui s'en sont occupés. Mais ce prétendu éunuque eut huit filles, dont plusieurs pendant qu'il était roi. M. Petrie lui refuse, avec raison et avec justice, d'avoir été éunuque; mais il veut que le bel enfant de Thèbes soit naturellement devenu le monstre de Tell el-Amarna, avec sa figure émaciée, son cou enroulé, ses pectoreux affaissés, ses cuisses bouffies de graisse, son ventre tombant, etc. Je ne saurais, pour ma part, le suivre sur ce terrain. Aménophis IV dans les représentations de Tell el-Amarna a l'air riséolot, et cependant il dut mourir aux environs de trente ans. Je ne saurais donc reconnaître un prince jeune encore dans ce visage vieilli, émacié, dans ce corps étrange, qui attire l'attention de tous les archéologues. Et noter bien que ce n'est pas seulement lui qui est fait en représentation de la sorte, mais tous les hommes à ses côtés le sont également en traits plus ou moins exagérés : ils ont, du moins un grand nombre, des postures que je dalle bien de prendre à qui que ce soit, même aux arabes qui ont l'épine dorsale la plus souple. Pourquoi donc cela? pourquoi ces vêtements de forme singulière? Je serais porté à y voir des peintures caricaturées, parce que la plupart de ces peintures furent exécutées à une époque de réaction. Mais, pour le montrer, il faudrait de longs développements qui sortiraient du cadre d'un article de critique et que j'aurai d'ailleurs l'occasion de donner tout au long dans mon ouvrage sur *La sépulture et la funéraille en Égypte*. J'espère que M. Petrie ne verra en ces légères restrictions que mon désir de parvenir à la vérité, et qu'il sera persuadé que j'ai

beaucoup d'estime et d'admiration pour ses travaux et les services qu'il a rendus à une science que j'aime entre toutes et que je cultive de mon mieux.

E. AMÉLINAUT.

E. W. BUDGE. — *Saint Michael the Archangel : three encomiums by Theodosius, archbishop of Alexandria, Severus, patriarch of Antioch, and Eustathius, bishop of Traké. the coptic texts with extracts from arabic and ethiopic versions, edited with a translation.* London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co, 1894.

Ces nouveaux volumes de M. Budge sont le bienvenus pour tous ceux qui aiment la littérature populaire. Les trois éloges qu'il a publiés ne sont autres que des discours attribués aux trois personnages en-dessus nommés, dans lesquels sont encadrés trois récits qui ont saint Michel pour héros. C'est ce que j'ai nommé ailleurs le cycle de saint Michel, comme il y avait un cycle de Gabriel, un cycle de Raphaël, et même un cycle de Surtiel. J'ai en effet traduit deux de ces éloges, les deux derniers, dans mes *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, mais non, comme l'a dit M. Budge sur un livre copte — je n'avais en effet que des fragments du texte copte à mon service, mais sur de nombreux textes arabes traduits du copte. J'ai été le premier à attirer l'attention du monde savant sur la mine abondante et non épuisée de la littérature populaire dans l'Égypte chrétienne, et je crois tout le premier que mes traductions de l'arabe laissent fort à désirer par suite de l'insuffisance des textes que je possédais. Aussi je n'ai eu autre surprise à voir que quelques-unes de mes traductions sont heureusement corrigées par les textes que publie M. Budge. Pour ne citer que le troisième éloge, j'ai mis l'*île de Turquie* au lieu de l'*île de Thrace*, et je vais dire comment j'ai été amené à cette leçon. J'avais à mon service deux manuscrits dont l'un portait l'île de Târytch et l'autre l'île de Tamytch. Comme je ne connaissais point l'île du Târytch et que je ne pus regarder comme vraisemblable que l'auteur voulait parler de la Thrace, je me rabattis sur la Turquie en mettant une note qui disait qu'il ne fallait pas attacher grande importance aux notions géographiques contenues dans ces récits.

Je vois maintenant que j'ai eu tort, ou plutôt il y a longtemps que je l'avais eu, mais trop tard. Toutefois l'erreur n'est pas énorme, car que ce soit une île de Thrace ou une île de Turquie, le résultat est le même, puisque ni l'une ni l'autre n'existent.

Je connaissais en effet l'existence du manuscrit, lequel appartient à lord Zouche, et je l'ai entièrement copié dans l'un de mes voyages à Londres, en 1887 avant que je pus le croire. Je m'étais engagé vis-à-vis M. Budge à ne point le publier et j'ai tenu ma promesse. M. Budge a tenu de même la promesse

de livrer le manuscrit à la connaissance du monde savant, et il l'a fait avec beaucoup de soin et d'exactitude. Non seulement il a publié le texte copte, mais aussi des spécimens de la version arabe et même de la version éthiopienne de ces éloges, ce qui montre qu'il est aussi habile dans les langues sémitiques que dans les langues chamitiques. Son ouvrage rendra service aux amateurs de *folk-lore*, comme il a dit lui-même, et, à ce propos, je me permettrai de lui faire une légère critique, il dit, dans son Avant-propos, que les vies des saints coptes et les éloges des martyrs ou des anges sont trop remplis de miracles incroyables, tandis que les éloges qu'il publie sont au contraire de la règle ordinaire. Cette critique porte à faux, qu'il me permette de le lui dire : je l'ai souvent entendu faire par des hommes éminents, qui s'étonnaient de me voir consacrer mes efforts et mon temps à l'étude de ces études, comme ils disaient, l'honneur d'une étude n'a pas été aussi étendu qu'on veut bien le dire : depuis que j'ai publié ces vies de saints dont on parle si légèrement, l'attention a été appelée de tous côtés sur cette littérature spéciale, et je ne m'aventurerai pas en disant que l'histoire du monachisme a été changée de fond en comble. Mais ce n'est là qu'une minime partie de l'intérêt que présentent ces vies : les événements importants peu ; ce qui importe bien davantage, ce sont les idées de toutes sortes qui remplissent ces œuvres, idées qui ne sont pas très relevées, je vous le dis, mais qui jettent un jour merveilleux sur la pensée de l'homme en Égypte à cette époque. Si l'histoire du monachisme a été changée par les faits, l'histoire de l'Église égyptienne a été présentée sous une face complètement différente par les idées qui remplissent les livres qui ont été publiés. On a vu clairement, en tout au moins on a pu le voir, que les auteurs grecs ou latins avaient tort la vérité, qu'ils avaient eu tort les corrections qui leur semblaient nécessaires ; que les hommes, qu'ils nous avaient présentés comme des merveilleux de la grâce, moins des exceptions surnaturelles, avaient fort ressemblé aux autres hommes de leur pays, qu'ils avaient commis des actions qui n'étaient rien moins qu'admirables, qu'ils n'en faisaient pas dans d'autres pays auraient passé pour des crimes ou des délits de droit commun, et que, par conséquent, ces saints personnages étaient loin de mériter l'admiration laudative dont on les entourait depuis des siècles. Ces résultats sont bien quelque chose, j'imagine, quelque chose de tangible et même quelque chose de grand. Assez contenté-je, pour ma part, à publier tout ce que je pourrai publier de ces ouvrages, car, quoique déjà on commence à les connaître, il se rendra encore d'autres et des plus importants.

Mais on me dit encore que, pour trouver la philosophie de ces textes coptes, il faut avoir une instruction générale très étendue, qu'il est nécessaire de se livrer à des études approfondies sur d'autres parties des connaissances humaines. Cela, je le sais depuis longtemps ; on ne peut pas se servir de ces textes comme d'une inscription historique, et c'est précisément pourquoi ils m'attachent à leur interprétation. La difficulté ne m'a jamais éloigné d'une étude :

Il faut en effet un labeur acharné pour tirer parti des copies coptes, et je suis loin de me flatter d'en avoir extrait toute la quintessence pour ma part. D'autres viendront après moi, ou même à côté de moi, qui auront vu dans les textes que j'ai publiés, non pas autre chose que moi, mais plus et mieux que moi : ceux-là, je les mènerai avec plaisir et je serai le premier à reconnaître ce qu'ils auront mis en lumière. Je ne demande pas à faire la besogne tout seul; je demande seulement que la besogne soit faite, même en dehors de moi. Nul homme n'est nécessaire ici-bas. Si j'apporte quelque impatience à mettre sous les yeux du public le fruit de mes travaux, c'est seulement parce que je voudrais que l'on fût plus tôt en possession de ses matériaux : le travail qui m'incombe de ce côté, nul n'en aura le souci plus que moi, et je suis, je crois, le seul juge en cela de ce qu'il me convient de faire ou de ne pas faire. Que la vérité progresse, c'est mon plus ardent désir. En finissant, je veux observer que les différences qui se trouvent entre le texte copte, que vient de publier M. Budge, et le texte arabe que j'ai traduit montrent une fois de plus quelques libertés Mesdemoiselles copistes prenant avec les livres qu'ils transcrivaient ou traduisaient; il en est toujours ainsi, même le Jésus arabe qui me tient : « Si le veut, je le mettrai cela (certains Actes de martyrs) en meilleur style. »

E. AMÉLIEUX.

DANIEL G. BRINTON. — *Nagualism*. In-8°, 25 p., Philadelphie, 1894. — *A vocabulary of the Nanticoke Dialect*. In-8°, 9 p., 1894. — *On the words « Anshuas » and « Nahsatl »* 7 p. — *On an inscribed tablet « from Long Island »* 3 p. — *The native calendar of Central America and Mexico*. In-8°, Philadelphia: 1893, 39 p.

L'américanisme pourrait, par une métaphore un peu osée peut-être, être défini : une nouvelle égyptologie. En effet, non seulement par les innombrables questions que soulèvent leurs architectures, leurs religions, leurs coutumes, etc., Mésopotamie et le Nouveau-Monde présentent une grande similitude d'intérêt, mais en outre l'histoire même de l'américanisme est fort semblable à celle de l'égyptologie : comme celle-ci, celle-là se sus Kirchir, et, si son Champollion ne nous est pas encore révélé, il n'en est pas moins vrai qu'à la période beaucoup trop longue des hypothèses folles a, depuis quelque vingt années, succédé la période véritablement scientifique.

M. Daniel-G. Brinton, aujourd'hui professeur d'archéologie et de linguistique américaines à l'Université de Pennsylvanie, est un des plus solides et, avouons-le, des plus rudes champions de l'américanisme moderne. Aucune hypothèse, aucune théorie, ne pouvant être démontrées pour ainsi dire mathématiquement, ne trouvent grâce devant lui. Cette prudence, parfois un peu excessive, s'explique

est un sûr gage de la valeur réelle de ses nombreux ouvrages. Un autre mérite de M. Brinton, mérite fort peu apprécié enais du simple lecteur mais très goûté de l'étudiant, consiste en ce qu'on pourrait appeler la « non-étirature » de ses publications : pas un mot de trop, pas une phrase qui ne fournisse un renseignement ; aussi telle de ses brochures d'une cinquantaine de pages vaut plus comme document qu'un gros in-folio. En son genre on pourrait à peine retrancher une dizaine de pages. Les études dont sont données plus haut les titres caractérisent admirablement le « faire » de M. Brinton.

Il faut au premier rang, à cause de la très grande importance du sujet traité et du grand nombre de documents cités, placer sa brochure sur le Négualisme.

Le Négualisme. Oh ! vous pourriez chercher ce mot dans les dictionnaires, et vous ne le trouveriez pas ; bien qu'il soit d'usage courant en américain. Qu'est-ce donc ou plutôt qu'était-il avant la conquête espagnole, et que fut-il depuis ?

Autrefois c'était la croyance, intérieure, vertue, aux cultes semi-dieux de l'Amérique centrale et du Mexique, en des génies particuliers. Chaque être humain avait son esprit gardien, son *négual*, avec lequel de temps en temps il contractait alliance, qui sous la forme d'un animal déterminé lui apparaissait parfois, qui veillait sur lui et le protégeait pendant sa vie ; tous deux mouraient ensemble. C'est là, dira-t-on, du fétichisme. Soit, mais ce fétichisme très élémentaire est presque toujours la véritable religion des masses populaires qui, aussi bien très modernes que très anciennes, ont des cultes officiels beaucoup plus perfectionnés. Pour le Mexicain peu instruit, à l'esprit un peu fruste Huitelopanditi, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, étaient certes de bien grands dieux, dignes de tous les respects, de toutes les offrandes, mais ils étaient trop loin et trop haut ; aussi leur adorateur, tout en leur rendant avec très grand soin les hommages qui leur étaient dus, préférait-il de beaucoup s'adresser pour ses petites affaires personnelles à des êtres beaucoup plus accessibles, beaucoup plus rapprochés de lui. De là, depuis l'extrême-nord jusqu'à l'extrême-sud de la double péninsule, un extrême attachement à ces demi-dieux vicieux, langoureux, véritables propriétés particulières de leurs protégés.

La conquête vint et avec elle les persécutions. Sous le voile de la religion et au nom d'un dieu de paix, l'apostolat *ferme et bête* du vainqueur par le vaincu fit des crimes sombres parmi les populations indigènes et réduisit à un état d'esclavage presque violent de la majorité des hommes auparavant parvenus à une demi-civilisation. Malgré ces persécutions on plaida à cause d'eux, l'indigène concurrença sous les dehors d'un fervent catholicisme, dont d'ailleurs il goûtait fort les pompes simulées ; et la haine du maître et tout ce qu'il put avoir de ses anciennes croyances. Ce ne fut pas naturellement le très liturgique et très sacerdotal culte des grands dieux qu'il put sauver ; c'était là une tâche entreprise, pour laquelle d'ailleurs il n'avait aucun goût. Non,

ce qu'il garda avec soin, ce fut le culte très simple et très primitif des dieux des vents et des points cardinaux, gardiens des villages et des champs, et surtout celui des naguals. Ce culte antique, il le juxtaposa si habilement au culte nouveau, assimilant les dieux aux saints, les naguals aux anges gardiens, il en dissimula avec tant de soin les rites, que ce ne fut que par la confession des convertis ou par la découverte inattendue d'idées que les pasteurs en eurent connaissance.

D'ailleurs, après comme avant la conquête, le nagualisme eut ses prêtres, ses sorciers, ses hommes-médecins; mais sous la domination jalouse des Espagnols. Ils durent dissimuler leur existence. De cette nécessité à la constitution d'une immense société secrète avec ses rites, ses initiés et ses chefs, et de la constitution d'une immense société religieuse à sa transformation en une sorte de franc-maçonnerie à la fois politique et religieuse, prêchant la destruction complète du Blanc abhorré et de son Christ plus terrible cent fois pour l'Indien que ne l'aurait jamais été le dieu suprême de Teocochtli, il n'y avait qu'un pas, et ce pas fut franchi de très bonne heure. M. Brissot, s'appuyant sur d'irréfutable témoignages, montre, en effet, l'influence immédiate de l'innombrable association nagualiste (il serait plus exact peut-être de dire : les innombrables associations nagualistes) dans presque toutes les révoltes, toutes les révolutions indiennes. La plus souvent les révoltes, fomentées d'ailleurs par des visions dues à l'absorption de certaines boissons, eurent à leur tête les grands prêtres ou les grandes-prêtresses du Nagualisme qui, au nom de Quetzalcohuatl, préparaient de longue main leurs plans, puis lançaient leurs troupes à peine disciplinées à l'assaut des fortresses espagnoles. Voulez-vous quelques exemples très connus mais dont avant M. Brissot on n'avait pas suffisamment fait ressortir l'importance ? Je vous citerai donc au hasard : la révolte des Zapotèques en 1550, celle des Mayas en 1565, celle des Indiens de Tehuantepec en 1681, l'insuccédée mais très sanglante révolte de la prêtresse Maria Candalaria et de ses Tzendals en 1713, la très odieuse émeute de Mexico en 1692, la rapide mais terrible insurrection yucatèque en 1761, enfin la révolution de 1847 qui donna l'indépendance aux Mayas ; très près de nous, en 1869, une émeute de 10,000 Totins. Toutes eurent pour chefs des prêtres ou des prêtresses de ce nagualisme qui, comme le dit excellemment M. Brissot, n'est pas un faïtas de superstitions confuses, mais est en réalité la survivance de la partie la plus populaire des antiques religions et fut pendant quatre siècles le lien unissant en une haïse commune de l'étranger tous les indigènes du Mexique et de l'Amérique Centrale. Pour les détails sur les rites, sur l'organisation, sur l'histoire, du nagualisme, je ne puis que renvoyer le lecteur au livre de M. Brissot, ce livre n'étant lui-même qu'un très court résumé de très nombreux documents.

Si l'y a presque aucune critique à faire sur le « Nagualism » il pourrait en être fait au contraire sur le « Native Calendar ». A côté d'excellents rapproche-

ments de noms de jours dans les divers calendriers du Mexique et de l'Amérique Centrale, auxquels M. Brinton donne, comme tous les américanistes modernes, une même origine, entre autres quelques translations un peu trop dédaigneuses peut-être et par suite quelques rapprochements assez hasardeux. Mais ce ne sont là cependant que quelques détails, chicanes qui ne peuvent à aucun titre être considérées comme blâme, d'autant plus que M. Brinton a soin de nous prévenir lui-même du peu de sûreté de quelques-unes de ses tentatives. Cet ouvrage, auquel je ne puis encore que renvoyer le lecteur, apporte-t-il des découvertes véritablement nouvelles et importantes? Non. La valeur de cette brochure réside surtout dans le synchronisme de son apparition et de la publication en Europe d'études semblables, illustrant les mêmes résultats, synchronisme qui, mieux que de longues phrases, démontre que l'américanisme est enfin entré dans une voie scientifique. Une hypothèse de M. Brinton sur les mots *Anahua* et *Nahuatl* serait, si elle était absolument démontrée, une preuve nouvelle, et des plus importantes, à l'appui de la théorie qui fait venir de l'Amérique centrale les Nahuas et la civilisation mexicaine. Se servant d'autorités telles que Sahagun, le *Codex Ramírez*, *Torquemada*, *Motulins*, *Chimalpahil* et autres, M. Brinton considère un « savoir » comme étant le radical des deux mots en question; or, si ce radical ni aucun de ses dérivés ne sont trouvés en langues indiennes, un « savoir » n'appartient pas non plus à la langue nahuatl dont le nom même est un mot d'emprunt. Or, *nahuatl* et *anahuatl*, suivant donc une origine peut-être vraie, mais plus probablement apocryphe.

La tablette à inscription, dont M. Brinton donne la reproduction mais dont il n'essaye pas avec raison de donner dès aujourd'hui une traduction; fut trouvée près de l'extrémité orientale de Long Island; c'est une ardoise de quelques centimètres carrés des deux côtés de dessin grossier (homme, canot, dauphin, flèche, pied d'ours, poisson, anguille, wigwam, feu) qui doit se rapporter à la chasse et à la pêche. Ce n'est très probablement qu'une de ces pictographes comme on dessinait encore souvent les Indiens, soit pour rappeler aux autres leurs exploits, soit pour aider leur propre mémoire.

M. Brinton, possesseur d'innombrables documents indigènes, originaux ou copies, en a publié un certain nombre; il a, en outre, une bibliothèque où peut copier en d'autres bibliothèques de nombreux dictionnaires sur les langues américaines; c'est l'un de ces dictionnaires, malheureusement beaucoup trop court, qu'il publie aujourd'hui sous le titre de « Vocabulaire du dialecte nauticoke »; le nauticoke était parlé autrefois dans le Maryland, car ce qu'on appelle Rantan Shoo, entre l'Atlantique et Chesapeake. L'original, copié par M. Brinton fut rédigé vers 1791 par William Vane Murray à la demande de Jefferson, Président des États-Unis; la tribu nauticoke ne comprenait plus alors que neuf personnes.

GEORGES RAYNARD.

STÉPHANE GUELL. — Essai sur le règne de l'empereur Domitien. —
Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Paris. Paris, Thémis,
1892. 1 vol. in-8, p. 302.

Ce nouvel ouvrage de M. Guell est digne de ses travaux antérieurs. Ceux qui ont lu les *Pontifes dans la métropole de Vellei*, dont j'ai rendu compte ici même¹, retrouveront dans le Domitien la sûreté d'information, la méthode prudente, l'exactitude scientifique, qu'ils ont constatées dans le précédent volume. Je me borne donc à rappeler ces qualités ordinaires de l'auteur sans m'y attarder plus longtemps.

Le candidat qui aspire au grade de docteur est dans l'obligation de prouver, outre une réelle compétence technique, des aptitudes littéraires, un talent de composer et d'écrire, gage d'une éducation générale achevée. La vie d'un prince qui a déteu le pouvoir pendant une période d'assez longue durée, est donc de sorte un sujet habilement choisi. Elle forme un cadre à souhait où rentrent et se disposent avec aisance tous les matériaux d'une étude complète et intéressante. Si ce prince a eu des idées personnelles; s'il a entrepris d'orienter son gouvernement dans une nouvelle voie; s'il a un caractère, bon ou mauvais, hors du commun; s'il régnait à une époque féconde en événements ou en hommes, l'examen de sa vie ne peut manquer d'être fructueux, d'instruire et de retenir le lecteur. Tel est le cas de l'empereur Domitien. Et c'est pourquoi M. Guell a eu lieu exist en lui consacrant sa thèse de doctorat.

Le livre se divise en onze chapitres. L'auteur y envisage tout à la fois la jeunesse de Domitien, la caractère de son gouvernement, la religion, la législation, la justice sous son règne, l'état du Rome, de l'Italie, des provinces et de l'armée, les guerres. Il nous retrace ensuite l'hostilité de l'aristocratie et les premiers complots, les années de terreur, l'antiméisme contre les philosophes, la politique de l'empereur à l'égard des juifs et des chrétiens et la persécution dirigée par lui contre eux, son meurtre et les conséquences de son règne. Deux appendices qui traitent, l'un, des principales sources de cette histoire, l'autre, des listes consulaires et provinciales de ce temps, sont adjoints au récit qu'ils complètent.

On pourrait se demander, à première vue, quelle est la raison du plan suivi par M. Guell et pourquoi, par exemple, il envisage séparément, et à un intervalle assez grand, les sentiments de Domitien sur la religion et sa conduite envers les juifs et les chrétiens. Pour qui voudra y réfléchir, le motif de cette ordonnance sera bientôt clair. C'est surtout dans les dernières années de sa vie que l'empereur se préoccupe des idées de Maïe ou du Christ et les persécute. C'est, au contraire, durant tout son principal qu'il adopte envers ses deux une attitude pleine et en montre conservateur ou restaurateur de l'ancien culte. Il

y invoquent en sa faveur cette déesse de préférence à une autre divinité, c'est que le respect dont l'empereur l'entourait avait frappé les esprits, et qu'on était sûr, en n'oubliant pas la protectrice, de se faire bien voir du protégé.

Pour apaiser dignement ses dieux, des temples étaient nécessaires; il leur en bâtit. Les circonstances lui en firent d'ailleurs presque un devoir. Rome, si éprouvée à la suite du grand embrasement de 64, se relevait à peine lorsqu'un second désastre vint déteindre ses monuments à peine rétablis. Sous Titus, en l'année 80, le feu y sévit pendant trois jours et trois nuits, et consuma une partie considérable des édifices dont elle se parait.

Domitien prit soin de restaurer ceux qui avaient souffert du fléau et de leur rendre, autant que possible, leur beauté d'autrefois (ch. iv).

Au premier rang de ces édifices, il convient de placer le temple de Jupiter Capitolin, que l'empereur, accomplissant les intentions de Titus, reconstruisit avec une grande magnificence et décora d'une manière somptueuse. Le sanctuaire d'Apollon, au Palatin, celui des Castors, près du Forum, celui de Minerve, de Vespasien, d'Io et de Sérapis, le Panthéon, le *templum gentis Flaviae*, nombre d'autres encore, furent rendus à leur ancienne splendeur ou reconstruits de toutes pièces. On ne saurait toujours, dans l'état actuel de nos connaissances, faire un départ exact entre ce qui appartient à Domitien et ce qui doit être inscrit au compte de ses prédécesseurs ou de ses successeurs. En ce qui concerne le Panthéon, par exemple, les recherches récentes de M. Chedanne, qui nous ont tant appris sur l'œuvre d'Hadrien, ne nous renseignent en aucune manière sur la restauration de Domitien. Mais rien de ce qu'on sait de positif sur tous ces temples n'a échappé à M. Gail. Un séjour de plusieurs années à l'École de Rome lui a permis de connaître à fond la topographie de la ville antique. Et ses affirmations ou ses doutes s'appuient sur les travaux les plus sérieux et les plus récents. C'est sur la foi de documents certains qu'il affirme que « Domitien fut, après Auguste, le prince qui modifia le plus l'aspect de Rome ».

J'en pourrais dire autant de tout le chapitre consacré aux rapports de l'empereur avec les juifs et surtout avec les chrétiens (ch. x). Plusieurs développements sur Flavius Clement et sa famille, sur l'Apocalypse de saint Jean, y jettent un vif intérêt. Et si, la plupart du temps, l'auteur doit se contenter des documents littéraires, il n'a garde de négliger les témoignages plus irrécusables des qu'il s'offre à lui. De ce genre sont les inscriptions des Anii Gabriones, retrouvées, en 1888, par M. de Hasi, dans un hypogée du cimetière suburbain de Præneste.

Quel parti M. Gail a su tirer de toutes ces découvertes; comment il a disposé, fondé ces matériaux dans son œuvre; le lecteur le verra en parcourant sa colonne, dont j'ai seulement voulu indiquer, par quelques exemples, la solide composition. Aussi bien y chercherait-on en vain des artifices de style et le goût de ce qui peut séduire. M. Gail s'en garde, de propos délibéré, à réunir, à coordonner des faits. Chacune de ses affirmations, j'allais dire chacune de ses

phrases, s'étant sur une note. Ces références, si nombreuses qu'elles constituent presque la moitié de chaque page, semblent peut-être excessives à quelques-uns. Elles nous sont du moins une sûre garantie de la probité scientifique de l'auteur, qui n'a rien prétendu nous dérober des richesses amassées par son zèle.

ALF. ARBESLEY.

KAVANJI EHDALJI KANGA. — *Vendidad, translated into gujerati from the original Avesta texts, with critical and explanatory notes*. 3^e édition révisée. Published with the permission of the Society for making researches into the Zoroastrian religion. Bombay : Printed at Jivan Dadaji's « Nir-naya-Bazar » Press (the era of Yastervand 1294, the year of Christ 1894).

La première édition de cet ouvrage parut en 1873; elle avait été provoquée par un appel de la Société fondée à Bombay par M. K. R. Kanga pour le progrès des études religieuses zoroastriennes (Zaithvadi-Dharm-Khot-Karnāri-Mandli). Un prix de 500 Rs. était proposé par cette Société pour une traduction correcte en gujerati du texte zend du Vendidad, accompagnée d'un glossaire et de commentaires philologiques, ainsi que d'une révision des éditions précédentes. M. K. E. Kanga, « head-master » du Moulla Feroz Madressa, répondit à l'appel et obtint le prix. Il basait sa traduction et son glossaire sur les travaux des érudits européens, c'est-à-dire sur les textes de Westergaard et certaines lectures du Dr Spiegel, rompant ainsi avec la méthode suivie jusqu'alors par les Parsis. La dernière des traductions gujeraties s'inspirant de la tradition avait été donnée en 1842-43 par Aspandiyari Framji et avait alors la liste des œuvres faites dans l'Inde, dégagées de l'influence européenne.

Martin Haug ne craignit pas de déclarer (Rome, p. 60) que la traduction de M. K. E. Kanga, par son mérite et sa sincérité, devait servir le « standard translation » des membres de la communauté. L'auteur allait prouver le bon goût de son dire. Haug regrettait toutefois que l'auteur ne l'eût pas débarrassée des glozes des commentateurs pélovi. C'est, en effet, un des caractères les plus remarquables des manuscrits indiens et qui ne se retrouvent pas dans ceux du Kirmān. Dès le x^e siècle. Darab, l'élève de Jamasp et le maître d'Aspandiyari, s'était attaché, sans y réussir, à la tâche difficile d'épurer certains manuscrits, tels que le ms. K du Vendidad (voy. Spiegel, *Die traditionelle Literatur der Parsen*, p. 279 et suiv.).

Quoi qu'il en soit, les grandes qualités de la traduction de M. K. E. Kanga furent prouvées par l'accueil flatteur qu'elle reçut et la nécessité d'une nouvelle

1) On sait que vers le x^e ou le xii^e siècle, l'étude du pélovi fut négligée par les Parsis de l'Inde; on eut recours à des traductions sanscrites; enfin, au xv^e siècle, on se servit du dialecte local, le gujerati.

édition, qui fut présentée sous une forme simplifiée afin de la rendre plus accessible aux musulmans (1884). Des ans s'écoulèrent encore, et cette seconde édition complètement épuisée on appelait une troisième, preuve de l'intérêt croissant que les classes éclairées de la communauté prenaient aux études religieuses ; afin de la répandre, le prix en fut sensiblement abaissé (septembre 1884).

Darmesteter a caractérisé en quelques mots le mérite du travail de M. K. E. Kanga, c'est, selon lui, une « traduction individuelle reproduisant très intelligemment l'enseignement européen » (Yagna, p. xiii, note). En effet, l'auteur se rattache directement à cet enseignement par l'école à laquelle il appartient. Né le 8 avril 1840, à Naugari, il fut élevé à l'Elphinstone High School et l'Elphinstone College ; en 1865, il commença sa carrière de professeur, et, depuis 1864 jusqu'à nos jours, il a été à la tête du Moolta Peeros Madressa (Bombay). À partir de 1861, il dirigea pendant plus de douze années sous la direction de M. K. R. Rama. C'est de cette époque que date précisément la connaissance des études religieuses chez les Parsis. Jusqu'alors la science de l'Avesta avait été soigneusement réservée à quelques Dastours ou Errais ; il y avait bien un centre d'enseignement spécial pour le zand et le pehlvi au Moolta Peeros Madressa, mais cet enseignement n'était basé ni sur la philologie ni sur la grammaire. C'est alors que M. K. R. Rama, à son retour d'Europe où il avait été en contact avec les savants les plus autorisés, ouvrit un cours privé dans sa propre demeure, et entreprit de former quelques jeunes gens d'après les connaissances scientifiques qu'il avait eues à même d'acquiescer en Angleterre, en Allemagne et en France¹. Un de ses premiers et plus fidèles disciples fut M. K. E. Kanga. Pour donner une idée de l'activité du « *house-master* », citons parmi ses autres ouvrages : une « traduction » d'extraits du Dîmanî préliminaire d'Anquetil Duperron (1876), des éditions du Khorda-Avesta, du Yagna et du Vispered (guzerati) (1886-90) ; une grammaire poétique de la langue de l'Avesta (1891) ; enfin son œuvre capitale, le Dictionnaire complet de la langue de l'Avesta (guzerati), d'après les textes des éditions de Westergaard et du Dr Karl F. Geldner comparés avec le sanscrit, le pehlvi et le persan, et contenant toutes les formes flexives des noms et des verbes avec les passages où elles se présentent. M. K. E. Kanga se propose d'en donner une traduction anglaise. J'apprends, par sa lettre du 9 février, que son travail sur les védâs est sous presse. Il comprend une transcription en guzerati des dix-sept chapitres du Yagna et leur traduction accompagnée de notes grammaticales et philologiques. Ce livre est appelé à rendre de grands services dans la communauté, en facilitant la recitation correcte des prières et l'intelligence du texte.

D. M.

1) La présence de M. M. Haug à Bombay et à Poona opérant alors un heureux rapprochement entre les Européens et les Parsis, et amenant une entente cordiale et une collaboration active avec les plus éminents d'entre les Dastours.

2) D'après M. J. J. Modi, à l'exception des Dastours, tous les savants parais sont ses élèves ou les élèves de ses élèves.

F. HARRIS. — *Science des Religions*. — Paris, 1894.

Une science des religions est-elle déjà possible? Possédons-nous assez de données, assez de matériaux, pour formuler les lois qui régissent le monde spirituel?

Il a fallu vingt-deux siècles de recherches, de méprises, de tâtonnements et de persévérance à toute épreuve, de la part des plus hautes intelligences de la Grèce, du monde arabe et du monde chrétien, pour découvrir enfin les lois qui régissent le cours des planètes. Képler, qui avait à sa disposition les résultats de prodigieux travaux de ses devanciers, dut encore se livrer lui-même à un labeur gigantesque pour arriver à découvrir les lois qui président aux mouvements de Mars. A la fin de son « Astronomie nouvelle » il drape par une comparaison une idée de difficultés qu'offre l'étude du monde visible et matériel. Après avoir cité ses vers de la III^e églogue de Virgile :

Galatée me lance une pomme, la jeune vespérale!
Et court vers les sautes, mais elle veut d'abord être vue.

Il continue en ces termes : « C'est à bon droit que j'applique ces vers à la Nature. Plus on s'en approche, plus elle multiplie l'espéragerie de ses jeux; plus elle trouve des vides pour nous échapper, au moment où nous nous imaginons la saisir et la retenir; et cependant elle nous attire toujours de nouveau, comme si elle voulait plaire à nos erreurs. »

La religion, en nous devant le monde invisible, ne nous offre-t-elle pas bien plus de difficultés encore, parce que les causes d'erreurs y sont infiniment plus nombreuses?

Que définissons-nous ainsi la vérité; un goût déjà le bonheur de la recevoir, quand une déconvenue nouvelle vient, comme un coup de foudre, la détruire.

Si nous dégageons les deux éléments qui constituent le titre du livre de M. Harris, *Science des Religions*, d'une part, *De passé et de l'avenir du Judaïsme et du Christianisme*, d'autre part, il semble que l'auteur ait voulu lui-même restreindre le vaste champ qu'embrassent le titre principal. En réalité il prétend épuiser un immense sujet.

L'étude des religions, dit-il (p. II), passe par trois phases successives : *histoire, science et philosophie*. « Ces trois parties, ajoute-t-il, sont inséparables de leur nature; mais ne peuvent donner ici qu'une idée plus que sommaire de la première, nous ne nous arrêtons en réalité qu'à la seconde, nous contentant de résumer en passant les principes de la troisième, afin de les appliquer au besoin. »

Il indique enfin le but de son travail en ces termes : « Nous montrons comment les religions, la plupart nées au jour du sacerdoce, naissent les unes des autres, se corrompent elles-mêmes en corrompant les peuples, et finissent toujours par disparaître, préparant ainsi les voies à une religion indépendante et libre, la religion naturelle, destinée à les remplacer toutes, parce qu'elle seule s'épure et s'élève petit à petit à travers les siècles, en suivant les progrès de la science et de la raison? »

Nous voilà donc renseignés. L'auteur est un apôtre de la religion naturelle; mais pourquoi emploie-t-il de nous dire ce qu'il entend par là? L'expression « religion naturelle », comme celle de « libre pensée », est dans bien des bouches. Mais si l'on interrogeait ceux qui s'en servent, obtiendrait-on de tous les mêmes déductions?

Fidèle à son programme, M. Rhétoré ne consacre que huit pages à sa première partie, l'histoire des religions ou hiérogaphie.

La règle qu'il s'est prescrite : photographier et non peindre — en d'autres termes, décrire les manifestations de la pensée religieuse aussi objectivement que possible — est plus facile à formuler qu'à exécuter. M. Rhétoré constate lui-même que l'histoire proprement dite non seulement n'est pas faite, mais qu'elle est mal faite et, par conséquent, à refaire.

L'auteur écrit que nous sommes plus favorisés en ce qui concerne l'histoire des religions, « Sur les différentes phases de l'évolution religieuse, dit-il (p. 5), nous avons aujourd'hui des documents, sinon complets, du moins suffisants, pour l'apprécier dans ses caractères essentiels. »

Né sont-ce pas là des assurances encore quelque peu prématurées? En lisant M. Rhétoré le fait suivant m'est revenu au mémoire. De 1857 à 1859, un savant allemand distingué, M. Fried. Kappen, avait publié deux volumes admirables sur le Bouddhisme et le Lamaïsme. Tout ce que la science française, anglaise, allemande, etc., avait produit à cette époque avait été mis à contribution avec une intelligence et une perspicacité rares, avec une verve et un esprit peu communs en Allemagne. Et certes, en voyant le succès de son ouvrage et les témoignages flatteurs qui de tous côtés lui étaient arrivés, Kappen pouvait croire son œuvre sans défaut. Un an ne s'était pas écoulé depuis l'apparition du second volume que M. Schiefner remit à Kappen la traduction allemande d'un traité sur le Bouddhisme par le savant russe Wassilief. Kappen le lut — et pâlit. Et il se hâta d'écrire à Schiefner que cette lecture l'a convaincu qu'il avait écrit sur le Bouddhisme « comme un aveugle sur les couleurs ». « Je considère, ajoute-t-il, comme mon dernier devoir envers Bouddha et ses saints de embrasser publiquement cette conviction — dit mon éditeur être frappé d'apoplexie! »

Après des considérations générales sur les travaux concernant la science des religions, sur la méthode qui lui est applicable, M. Rhétoré mentionne les essais de classement des religions. Lui-même les divise en religions naturelles et en religions sacerdotales, premières, les premières, à la loi du perfectionnement, les autres, à la loi de péjoration¹. Ensuite il recherche l'origine, les motifs, du sacerdoce. Il écarte l'idée de Benjamin Constant, savoir que le germe de l'ordre sacerdotal n'est point un effet de la fraude, de l'ambition ou de l'importune,

1) M. Rhétoré laisse quelquefois à ses lecteurs le soin de découvrir le sens des néologismes qu'il emploie et qui ne se trouvent dans aucun dictionnaire. Pourquoi parler latin, lorsqu'on peut dire en français loi de décadence?

mais qu'il est inséparable de la religion même. « Ce ne sont point les prêtres qui se constituent; ils sont constitués par la force des choses. »

À cette idée si juste l'auteur oppose une théorie qui traverse comme un fil noir tout le reste de l'ouvrage. Il voit surtout dans les prêtres des hommes agissant par intérêt et recherchant avant tout le moyen de faire respecter leur pouvoir et d'arriver à la domination, aux honneurs et à la richesse, « ces trois grands objets des convoitises humaines. » Qu'il y ait eu des prêtres intéressés, qu'il y en ait encore, personne ne le nierait. Mais ici, comme trop souvent M. Rhétoré abuse du principe : *Ad uno discit omnes*.

Dans la section deuxième « Époque de la révélation orale », l'auteur considère la ventriloquie comme le principe de la croyance à la révélation par la parole. Mais il nous semble exagérer les principes de M. de Quatrefages en admettant (p. 49) que, de même que l'homme de l'époque quaternaire ressemblait aux sauvages d'aujourd'hui, de même ceux-ci, jaunes, noirs ou blancs, ressemblent aux civilisés, c'est à-dire possèdent les mêmes facultés intellectuelles et morales. M. Rhétoré essaie même de prouver que les sauvages ne sont inférieurs aux civilisés ni en intelligence ni en moralité.

Je ne sais s'il convaincra ses lecteurs en essayant de prouver en outre que l'humanité a débuté par le monothéisme (p. 65 à 71). Nous lui recommanderons aussi s'il ne confond pas deux choses bien différentes, en concluant de la croyance primitive que l'homme revêt après la mort à celle de « l'immortalité de l'âme ».

Notons, en passant, dans cette section deuxième, une intéressante explication des mots « Mitisme » et « Mitichisme » (p. 80 et suiv.).

La section troisième « Période de la révélation écrite » débute par un tableau emprunté au géomètre anglais Farthing, et qui démontre, dit M. Rhétoré, « d'après les écrivains les plus compétents, l'ordre chronologique dans lequel les livres saints ont été composés. » M. Rhétoré eût pu, sans quitter la France, trouver à Paris un tableau, à la fois plus exact et à certains égards plus complet, dans une brochure publiée en 1890 et intitulée : *La morale, ses origines, ses rapports avec la religion*. Ce tableau commence par la littérature de l'Égypte et remonte au V^e millénaire avant J.-C., ainsi à plus de mille ans avant l'an 3761, époque de la « Création du monde », suivant les juifs. Il donne, pour chaque livre sacré, non pas une date unique plus ou moins fictive, mais la série des dates où ont paru les principales portions des livres sacrés.

Notre toucheuse ici à un défaut capital du livre de M. Rhétoré. L'auteur est un homme d'une loyauté et d'une droiture parfaites, mais ces qualités mêmes peuvent devenir dangereuses lorsqu'on n'y joint pas le scepticisme, qui porte à ne se fier à un écrivain que lorsque son exactitude ne saurait être mise en doute.

« Le lecteur, dit M. Rhétoré (p. 81), n'attend pas de nous, sans doute, que nous lui prouvions que les Livres sacrés ont été rédigés les uns sur les autres et que les chants védiques, les hehhamées, les images, les prêtres chaldéens et

egyptiens, les bouddhistes, etc., etc., sont nés successivement les uns des autres. Ce sont là des faits reconnus aujourd'hui par tous les historiens de la religion. »

Nous voudrions montrer les historiens qui contiennent une pareille erreur, à l'utilisation de laquelle s'appuyait déjà la différence des langues, et l'étude de l'histoire des livres sacrés ne la démentait pas de la manière la plus formelle.

M. Rhétoré a mis trop de confiance dans l'histoire d'un anglais anonyme qu'il appelle le *Bible Politician* et dont les affirmations sont très sujettes à caution.

Se fondant sur de telles autorités, M. Rhétoré reproche au Christianisme d'avoir fait des emprunts « à la doctrine religieuse de Krishna ou Krichna » (p. 109).

« On lit, dit-il, dans le Bhagavad-Gita, qu'un envoyé ecclésiastique avait annoncé à Dronacharya, fille d'un rajah de Madura, que, tout en restant vierge, elle mettrait au monde un fils qui serait grand parmi les hommes. Kansa, roi de Madura, tyran cruel et jaloux, voulait faire mourir la jeune fille. Celle-ci se réfugia chez un vieux serviteur de sa famille, Nanda, gardien en chef de nombreux troupeaux, qui la tint cachée dans une grotte.

« C'est là que naquit Krichna, environné d'une lumière soudaine et salué par le chœur des anges. »

Tout cela ressemble aux légendes des Évangiles sur Jésus.

Malheureusement il n'y a pas un mot de cette histoire dans le Bhagavad-Gita, qui est un dialogue philosophique entre Arjuna et Krichna inséré dans le sixième cantique du Mahâbhârata. Si M. Rhétoré a trouvé un document d'où il a extrait les passages cités, ce ne peut être qu'un produit sorti de l'école du jésuite Nohli, mort en 1655. Ce missionnaire, pour gagner plus facilement les Indous, avait adopté le costume, la marque sur le front, la région et les usages des Brahmanes. Il avait fabriqué en titre un parchemin portant que les « Brahmanes de Rome » étaient beaucoup plus anciens que ceux de l'Inde et que les jésuites descendant en droite ligne de Brahma.

Si M. Rhétoré a été induit en erreur par quelques livres sortis de l'école de ce pourfendeur, il l'a été en bonne compagnie. Voltaire, le perspicace Voltaire, avait déjà été dupé d'un ouvrage de ce genre (l'Esprit de Voltaire).

Pour en revenir à la légende de Krichna (qui ne s'est jamais appelé Krishna), loin d'être antérieure à celle du Christ, elle est née seulement au moyen âge. Elle remplit le X^e livre du Bhagavata Purana. Ce livre, un des plus goûtés dans l'Inde moderne, a été reproduit séparément dans la plupart des éditions de la prose. Une imitation hindoue, intitulée Bhagavat Dâsya Ashtakâ « huitième livre du Bhagavata » composé vers 1530 de quatre livres, a été traduite en français par Théodore Pavie sous le titre de Krichna et sa doctrine. Nous y apprenons que, le roi Kansa ayant donné sa sœur Devaki en mariage à Vasoudéva, pendant les épousailles de la nuit, une voix vint au haut du ciel : « Kansa, le méchant, vient qu'enfantera la reine dévota le royaume. » A l'issue de cette

prophète, Kansa veut tuer Dèvaki, mais Vassudèva le calme en lui promettant de lui livrer tous les enfants qu'elle mettra au monde. Les six premiers sont successivement livrés et tués. Alors la terre sous la forme d'une vache implore Brahma qui intercéde auprès de Vichnou, lequel promet de s'incarner. A ce moment Dèvaki était accouchée de son septième enfant. Vichnou donne ce fruit non encore né à une autre femme du Vassudèva et prend la place du fœtus dans le sein de Dèvaki. Par cet artifice il devient le huitième enfant, tout en ayant l'air de n'être que le septième, etc.

On voit ce que devient la légende de la naissance virginale de Krichna. La livre orientale (l'Evangile du Krichnaïsme) reconnaît Vichnou (Krichna), mère en lui et l'aimée. Celui qui s'attache à Krichna et qui l'aime, celui-là est assuré d'ailleurs par un mot du prétendu ecclésiastique de Krichna, admis par M. Rhétore, p. 171.

Parlant d'emprunts que le Christianisme aurait fait au Bouddhisme, M. Rhétore cite l'abbé Hue qui disait : « Pour peu qu'on examine le culte lamaïque (bouddhique), on ne peut s'empêcher d'être frappé de son rapport avec le catholicisme, la croix, la messe, la messe, la messe, etc. »

« A l'époque où vivait l'abbé Hue, dit M. Rhétore (p. 573), on expliquait ces analogies par les prédications et l'enseignement de missionnaires nestoriens ; mais depuis on a établi la chronologie orientale, et l'on sait maintenant que Bouddha est de plusieurs siècles antérieur à Nestorius et même à Jésus-Christ. »

Fort juste, mais Bouddha et le Lamaïsme ne sont pas la même chose. Le Lamaïsme est la forme que le Bouddhisme a revêtu au Thibet. Or, ce n'est que l'année de la mort de Mahomet (en 632 de notre ère) que le roi tibétain, Srongtsen Gampo, envoya son ministre Thonmi en Inde pour y apprendre l'écriture et la doctrine de Bouddha. Ce n'est que vers 1070 que bouddhisme et lamaïsme se transformèrent en Bouddhisme et que peu à peu le Bouddhisme se transforma en Lamaïsme.

Le grand tort de M. Rhétore est de travailler de seconde main sans contrôler la valeur des matériaux qu'il emprunte. Toutes les fois qu'il parle de ses propres fond, il nous d'excellentes idées, des comparaisons nouvelles et justes ; lorsqu'il ouvre la porte à l'erreur, le lecteur est de son côté avec lui. Que de dogmes et de rêveries religieuses, en effet, qui ne sauraient être traitées sérieusement et en face desquels on ne peut s'empêcher de s'écarter avec indignation :

Ineffabile est saltem non scribere.

L. LECHE.

G. ARNICH. — *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum.* — Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 1894, in-8 de xix et 227 pages. Prix : 5 m. 80.

ERWIN RHODE. — *Psyche.* — Freiburg. Mohr. In-8 de vii et 744 pages. 12 m.

A. DIERCKMANN. — *Nekyia.* — Leipzig. Teubner. 1893, in-8 de vii et 238 pages. 6 m.

S'il est une période de l'histoire religieuse qui puisse être éclairée par l'étude comparative des religions du monde antique, c'est assurément celle qui a vu se former le néo-platonisme, d'une part, le christianisme catholique, de l'autre. Qu'il s'agisse des doctrines, des pratiques, des symboles ou des institutions, plus l'enquête historique s'étend, plus on constate qu'il s'agit de reconnaître ce qui, dans la grande époque de syncrétisme qui va d'Alexandre le Grand à Constantin, est venu de Judée, de Grèce, d'Égypte, de Syrie ou même du fond populaire des superstitions locales, pour former autour de la personne et de l'enseignement primitifs du Christ cette double conception du monde et de la vie qui est devenue le christianisme catholique.

Il a paru, en Allemagne, depuis un an, plusieurs ouvrages qui apportent le fruit de nouvelles recherches sur ces questions, notamment sur l'origine d'une partie des croyances chrétiennes relatives à l'eschatologie et à la vie future, et qui, tout indépendantes qu'ils aient les uns à l'égard des autres, se lient nécessairement ramener à une préoccupation commune. Nous voudrions les évaluer ici, les apprécier, sans entreprendre de les discuter.

Le plus récent, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, est l'œuvre d'un privé docteur, M. G. ARNICH, qui s'est nettement posé la question : Jusqu'à quel point les mystères de la société antique ont-ils exercé leur influence sur le christianisme ? Il n'est guère de sujet plus utile à étudier en ce moment ni de plus difficile à élucider. Nos connaissances sur l'origine, les institutions, la valeur religieuse et morale des mystères antiques eux-mêmes sont encore singulièrement incomplètes et incertaines. Où commencent les mystères ? Où finissent-ils ? S'agit-il seulement de quelques organisations célèbres comme ceux d'Éléusis et de Samothrace, ou faut-il comprendre sous la même rubrique tous les enseignements et toutes les pratiques des religions d'importation étrangère en Grèce qui affichaient la prétention d'être des mystères ou de posséder tout ou partie des vertus réservées aux seuls initiés ? L'étendue et les obscurités du sujet changent du tout au tout, suivant que l'on adopte l'une ou l'autre des solutions.

M. Arnich ne s'est pas attardé aux recherches sur les origines des mystères grecs. Après une rapide esquisse de leur développement historique, il a abordé directement l'analyse des caractères spécifiques de cette forme de la piété hel-

lénique, et il s'est attaché particulièrement à dégager sa signification et sa valeur à l'époque impériale, c'est-à-dire au moment même où leur influence a pu s'exercer sur le christianisme. Cela seul lui importe.

La seconde partie de son livre, de beaucoup la plus considérable, est consacrée à la recherche de cette influence dans le gnosticisme, dans le culte chrétien, dans la terminologie chrétienne et la discipline du secret, dans l'Église même du christianisme conçu comme mystère divin, dans le catéchuménat, le baptême, la Sainte-Cène et les pratiques de purification. Le grand mérite de ce travail est dans la réserve extrême de l'auteur. Il n'a pas anticipé son enquête avec l'idée de justifier un système déjà formé. Sa conclusion, c'est qu'il n'y a guère d'influence directe des mystères antiques dans le christianisme primitif, mais que les mêmes dispositions, les mêmes besoins, les mêmes tendances morales et religieuses, qui ont fait la fortune des mystères dans la société antique, ont agi également dans le christianisme, de telle sorte qu'il y a lieu bien de relever ici de nouvelles preuves de l'influence générale exercée par la société hellénique sur la formation du christianisme, mais non de rattacher directement des doctrines ou des institutions chrétiennes à des modèles pris dans l'organisme des mystères. La thèse générale paraît juste; sur les questions de détail on peut trouver que l'auteur a poussé la réserve parfois trop loin. En tout cas son livre mérite d'être recommandé à tous ceux qui s'occupent de ces questions.

Avec M. Kraus Rhoda nous passons de l'époque impériale à l'antiquité grecque et de l'initiation des mystères aux croyances générales des Grecs sur la destination des âmes après la mort et sur l'immortalité. La première partie de son livre, intitulée *Pythia, Seelenwelt und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, a paru dès 1890; elle était consacrée surtout au culte des âmes ou des esprits chez les Grecs. La seconde, plus considérable, a paru en 1894. Cet ouvrage est très riche en documents, interprétations, aperçus de tout ordre qui sont du plus haut intérêt pour l'histoire religieuse des Grecs, notamment pour ce qui concerne les cultes orphiques, pythiques, et leurs rapports avec les cultes d'Apollon, avec les sanctuaires de la divination et les pratiques purificatrices. Les conceptions des poètes et des philosophes y sont aussi passées en revue, spécialement celles de Platon.

M. Rhoda ne se préoccupe nullement du christianisme dans ce livre, ni même beaucoup des idées qui avaient cours chez les Grecs au moment où la religion chrétienne se répandit dans la société gréco-romaine. Et cependant nous mentionnons de propos délibéré son œuvre ici, parce qu'elle est en quelques mots une préface indispensable à la suite épouvantable des travaux qui ont justement pour objet les croyances des Grecs à une époque plus tardive.

Avec le très curieux, très original et très érudit volume de M. Albrecht *Historie des Apokalypsen, Beiträge zur Erklärung der neuesten biblischen Petrus Apokalypsen*, nous avons affaire, en somme, à une étude où tout converge vers l'explication

de la manière dont se sont formées les croyances chrétiennes sur la sort. des âmes après la mort. L'auteur a eu malin à entreprendre ce travail par la découverte d'un fragment de l'*Apocalypse de Pierre* à Aboumîn. On sait que cet étrange manuscrit, un peu trop dépeigné par le fragment de l'*Évangile de Pierre* retrouvé au même temps (voir *Revue*, t. XXVI, p. 331 et suiv.), contient la plus ancienne description chrétienne du séjour des bienheureux et du séjour des damnés. M. Dieterich a eu demandé si l'auteur de notre *Apocalypse* avait puisé les éléments de son suif et les vives couleurs de sa transcription (ou plutôt l'auteur de ce fragment d'*Évangile*, car pour lui ce que nous appelons fragment d'*Apocalypse* est en réalité un simple passage extrait de l'*Évangile de Pierre*). Il passe en revue avec la plus grande soin, dans quatre chapitres couvrant 200 pages, les croyances populaires des Grecs sur le royaume des morts, les enseignements des mythes sur la félicité et la condamnation, les doctrines eschatologiques des anciens maîtres orphiques, les idées des livres orphico-pythagoriciens sur l'Élades et les mythes eschatologiques chez Rhapsode, Pindare et Platon, ainsi que les traces abondantes d'une littérature relative à l'Élades, enfin l'évolution des types de pécheurs et de punitions. Un seul petit chapitre, au contraire, d'une dizaine de pages, est consacré à l'apocryptisme juif.

Cette disposition seule permet déjà de prévoir la conclusion, en même temps qu'elle révèle le point faible du livre. Pour M. Dieterich, les quatorze groupes de données de l'*Apocalypse de Pierre* sont un détachement chrétien des sept groupes de conceptions de la tradition orphico-pythagoricienne, à l'effet de donner place à un certain nombre de notions spécifiquement juifs et chrétiens d'origine; aussi les notions qui sont influencées à ces catégories déshabillées se sont-elles guées que la reproduction a peine modifiée de celles qui figurent dans les catégories indiennes primitives.

« Les cultes orphiques et énéasiques, écrit-il p. 238, qui ont été extraordinairement florissants dans les temps qui suivent la naissance du Christ, particulièrement au second siècle, sont les héritiers directs de ces maîtres (pythagoriciens) de l'Italie méridionale et de leurs livres sacrés. Leurs membres parcouraient les villes et les campagnes sur les côtes d'Asie Mineure jusqu'au Pont, et leur organisation se développa et se fortifia tout particulièrement en Égypte. Nous apprenons de plus en plus à reconnaître ce monde religieux niché sous les décombres. C'est ici le culte grec qui remettra et répandra l'espérance en l'immortalité; ce sont ici les croyances verticales qui se portèrent les populations helléniques, quand elles furent possédées à leur tour du désir de l'éternité dans un autre monde; ce fut là le mythisme auquel les Grecs s'attachèrent avant que les religions érotiques de l'Orient sollicitassent les vœux de plus en plus abandonnés par la conscience du péché. On peut dire que la religion orphique, dans certains pays, fut, au second siècle, la principale puissance qui s'opposa au christianisme. »

Des conclusions aussi exagérées font regretter la réserve de M. Arich dont

nous avons parlé plus haut. M. Dieterich a signalé des choses très intéressantes; il a attiré l'attention sur un côté peut-être un peu négligé de la vie religieuse complexe au sein de laquelle le christianisme a grandi. Mais il lui est arrivé ce qui arrive fréquemment: à force de chercher des traces de l'influence des orphiques et des pythagoriciens, il n'a plus vu que cela; les choses ont pris à ses yeux des proportions tant à fait exagérées. On pourrait, avec autant de raison, soutenir que les propagateurs populaires des idées des cyniques ont apporté le plus fort contingent à la constitution du christianisme et que le cyclisme a été le principal foyer de résistance à la religion chrétienne.

M. Dieterich a écrit un des livres les plus intéressants qui aient paru dans ces dernières années, sur la vie religieuse de la société où se sont formées l'Eglise et la doctrine chrétiennes; mais il n'en a étudié qu'un coin, et il a le tort de méconnaître toute la genèse des croyances variétologiques chrétiennes dans ce coin. Une étude moins sommaire de l'apocryphisme juif lui eût montré qu'il y a chez elle beaucoup plus de points d'attache pour l'eschéologie chrétienne qu'il ne l'admet, et lui eût procuré l'occasion de recherches plus fructueuses encore sur le problème des influences grecques au paros, qui se sont exercées sur l'esprit juif, soit après la Restauration, soit après les conquêtes d'Alexandre, et qui ont déterminé la constitution du genre apocryphique au genre prophétique. Et une étude des croyances égyptiennes sur le sort des âmes après la mort lui eût certainement appris qu'il n'est pas nécessaire de recourir à un grossissement quelque peu fantaisique des cultes orphiques et pythagoriciens pour retrouver les éléments originaux de l'aube et du paradis chrétien dans l'Apocalypse de Pierre. En Egypte même il eût trouvé tout ce qu'il lui fallait.

Autant les égyptologues qui veulent tout ramener dans le christianisme aux antécédents égyptiens ont tort d'oublier les mystères grecs, les cultes orientaux de tout ordre, les croyances magiques et superstitieuses propagées par les pythagoriciens et les traditions orphiques, autant les érudits de l'école de M. Dieterich ont tort d'oublier que l'Egypte, la Syrie, pour ne pas parler des autres pays de moindre importance, fournissent de puissants affluents au fleuve chrétien. Ce qui importe avant tout ici, c'est de ne pas être exclusif, de ne pas se rendre coupable de ce que les Allemands appellent *Blasphemie*. Plus d'un élément fondamental du rituel du christianisme a eu des antécédents à la fois chez les Grecs et chez les Egyptiens, par exemple, et doit son succès, non pas à l'imitation servile et vaine du passé par les chrétiens, mais au fait que, indépendamment des besoins culturels ou des dispositions innées communes aux chrétiens et à leurs contemporains païens, il s'est propagé plus facilement, parce que les analogies d'institutions, de croyances ou de pratiques déjà existantes, avaient préparé les esprits à le recevoir. C'est M. Aurich qui, lui, nous semble avoir appliqué la meilleure méthode, mais MM. Rhode et Dieterich ont, chacun dans son domaine, enrichi d'une façon très sérieuse nos connaissances sur le

les religieuses du monde antique, en sorte que leurs œuvres se complètent.

Qu'il nous soit permis avant de quitter ce sujet des croyances à l'immortalité de signaler un ouvrage important de M. Ruess, qui traite la question à un point de vue général, à la fois philosophique et historique : *Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft II. Auferstehung und Auferstehung* (Berlin, Gasterne, 1901).

Jean RÉVILLE.

JOHN O'NEILL. — *The Night of the Gods. An inquiry into cosmic and cosmogonic mythology and symbolism*, t. I. — London, Quercitah, 4 vol. gr. in-8 de 584 pages.

M. O'Neill a mis comme épigraphe à ce luxueux volume un passage du *Georges Dandin* de Molière : Lubin : « Marguérit voilà une belle nuit, d'être si sotte que cela ! Je voudrais bien savoir, Monsieur, vous qui êtes savant, pourquoi il ne fait point jour la nuit. » — Elmestre : « C'est une grande question et qui est difficile. Tu es curieux, Lubin. » — Lubin : « Ouf, si j'avais étudié, j'aurais dû songer à des choses ou on n'a jamais songé. »

M. O'Neill a été hanté par le même rêve que Lubin, mais il a sur lui l'avantage d'avoir beaucoup étudié, beaucoup lu et d'avoir une riche imagination. Il y a lieu de craindre, toutefois, qu'à force de vivre avec ses idées, ses livres, ses visions de savant, il n'ait perdu de vue que les mythes ou les superstitions, qu'il a cherché à ramener dans une commune synthèse, ne sont pas nés parmi les astronomes ou les philosophes, mais chez des populations peu cultivées qui ont traité tous les objets qui les entouraient comme des êtres animés, à leur propre usage, et qui n'ont pas conçu un vaste mécanisme céleste, pour la très bonne raison qu'ils n'avaient aucune notion de ce que c'est qu'un mécanisme.

Sa thèse centrale est que la révolution apparente des étoiles, du soleil, des autres, du monde en un mot, autour de la terre immuablement fixée sur son axe, a donné naissance à un grand nombre de croyances et de mythes. Ceux-ci, dans leur développement, se sont chargés de beaucoup d'éléments étrangers à cette donnée première ; ils se sont modifiés, altérés, au point de devenir méconnaissables. En cherchant bien néanmoins, on retrouve souvent leur origine véritable et cette origine, M. O'Neill la retrouve volontiers dans l'axe du monde ou à l'un de ses pôles.

Il étudie successivement les mythes de l'axe (Axis mythos) et les mythes polaires. L'axe se révèle à lui dans l'épée, la pique, le pilier, l'obélisque, la tour, l'arbre du monde. Il y a, en effet, pas mal de symboles où, avec un peu de bonne volonté, on parvient à retrouver une ligne droite. Le culte du dieu de l'étoile polaire, qui survit au Japon, en Chine et chez les Mandéens, lui apparaît comme une des survivances les plus authentiques de la forme accomplie de

la religion fondée sur la révolution quotidienne du monde. Le culte si répandu de la constellation de la Grande Ourse attire aussi spécialement son attention. La caractéristique généralement attribuée à l'Orient primitif, non pas de ce que le soleil se lève de ce côté de l'horizon, mais de ce que tous les corps de l'armée céleste se lèvent perpétuellement à l'est pour disparaître par les portes occidentales dans l'hémisphère inférieur ou l'Amenti des Egyptiens.

L'auteur fait naturellement grand cas des recherches de Nissen (1869) et de Neumann-Ludyer (1894) sur l'orientation des temples égyptiens, grecs et romains. Il cherche à démontrer que beaucoup de temples ont été dirigés vers quelques étoiles à son lever héliaque, ou bâtis de telle façon que, soit le soleil levant, soit le soleil couchant pût diriger ses rayons sur l'autel le jour même de la fête du dieu, ce qui permet d'identifier le dieu avec l'étoile. C'est ainsi qu'Atlas, Héraklès, les deux archétypes égyptiens Ptah et Shu, les dix mineurs Magas, Isis, Iphérastos, OEdipe, sont des divinités qui, pour lui, se rattachent à l'axe central du monde. Il en est de même pour les dieux qui ont pour satellite ou pour attribut la pique ou la hache, tels que Picus (ours de Jupiter), Pallas, Minerve, Héra, Dardanos. On devine déjà que les pierres levées prennent une place importante dans le système. Mais ce qui donne à ses conclusions une originalité particulière, c'est le rôle qu'il assigne aux pierres magnétiques dans le culte des hétéyles. L'orientation magnétique nous ramène au pôle et à l'axe de la terre. Tout s'explique même à Rome.

Il est arrivé à M. O' Neill, quoiqu'il s'en défende, ce qui arrive à tous les hiéroglyphes ou mythologues qui veulent ouvrir avec une même clef tous les sanctuaires des religions antiques ou toutes les chapelles des superstitions populaires. A chaque instant, il finit la sentence, d'autant plus que la clef dont il se sert est beaucoup trop compliquée pour servir à tout d'un seul discours. Sa philologie nous semble aussi fort agitée à caution. Mais, en repoussant le système et la méthode de l'auteur, il serait injuste de méconnaître d'abord l'effort honnête et la utilité de l'auteur, ensuite la quantité prodigieuse de recherches de tout ordre qu'il a condensées dans ce volume. Il y en a même un si grand nombre que l'on s'y perd, malgré la table analytique par laquelle se termine l'ouvrage. Mais, si M. O' Neill ne dissipe pas la nuit des origines du la vie religieuse de l'humanité, il fait jaillir à maintes reprises du chaos des éléments qu'il a rassemblés, des éclairs qui ouvrent un instant des perspectives intéressantes et nouvelles sur le chaos primitif.

N.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 2 novembre* : M. TH. Ransonnet donne lecture du commencement d'un mémoire sur les fondées de Delphes.

— *Séance du 9 novembre* : M. Henry, dans un mémoire intitulé « Une villa royale chaldéenne » qu'il communique à l'Académie, expose un certain nombre de faits curieux extraits des tablettes de fondation du palais Enteména, ayant rapport à la protection des dieux sur les domaines ruraux. Enteména avait mis deux de ses propriétés, deux hies, sous la protection de deux dieux différents, Nin-hassag, dieux des vignes, mère des dieux, le prototype chaldéen de la Cytère classique, et Nina, déesse des eaux, qui l'on figurait par un vase renfermant un poisson. Le même personnage avait également consacré un sanctuaire à Nina, « à celle qui fait croître les dattes. »

— *Séance publique annuelle du 16 novembre* : Une somme de 2,000 francs, prise sur la fondation Piot, est accordée à M. de La Blanchère pour lui permettre d'entreprendre en Tunisie des recherches sur le culte de la déesse Carthage.

L'Académie propose pour 1897 (*Prix continué*) le sujet suivant : « Étudier d'après les inscriptions cunéiformes et les monuments figurés, les divinités et les cultes de la Chaldée et de l'Assyrie » ; elle propose à l'année 1898 le sujet donné pour 1894 : « Étude comparative du filial brahmanique dans les Brâhmanes et dans les Sautras. » Le prix Bordin sera attribué, en 1899, à la meilleure « Étude sur les vies des saints, traduites du grec en latin jusqu'en x^e siècle. »

— *Séance du 30 novembre* : M. Collinet, membre de l'Académie des sciences, communique un dessin bronze antique, représentant Bacchus enfant, découvert sur l'emplacement de Vertillum, une gauloise des environs de Châtille-sur-Seine (Côte-d'Or) détruite vers le ⁱⁱe siècle de notre ère.

— *Séance du 7 décembre* : M. Méliant touché à l'authenticité de plusieurs signatures en boues qu'il avait récemment présentées avec doute. Une analyse chimique a rendu facile sur la poitrine de l'une d'elles un signe latien, le signe divin.

— M. Philippe Berger communique la traduction d'une inscription punique de cinq lignes, gravée sur un pendentif de collier en or découvert à Carthage par le R. P. Delattre. Ce petit texte offre une particularité intéressante, en ce qu'il

associé comme dieu Pygmalion à Asarte; il est ainsi conçu: « A Asarte, Pygmalion l'aimant, fils de l'admirable. Que puisse protéger Pygmalion! », ou peut-être « Pygmalion protège qui le protège. » Cette inscription, si l'on en juge par la forme acronique des caractères, paraît remonter au vi^e ou au vii^e siècle avant J.-C.

— *Séance du 11 décembre*: M. Salomon Reinach lit une note sur une statue signée du nom de Polykleitos, représentant Diomède porteur du Palladium qu'il vient de dérober.

— M. Schlumberger communique ensuite le résultat d'une expédition entreprise en Mésopotamie, par M. Degrand, conseil de France à Soutari d'Albanie. Les recherches de M. Degrand se sont principalement portées sur les anciennes églises d'Ourouch. Celui-ci lui ont fourni quelques documents archéologiques importants. Ce sont d'abord deux très belles et très précieuses encreux repoussés, ornés d'énormes et d'élégantes enluminures en dialecte chaldéen, provenant de l'église de Saint-Aléandre. L'église des Saints-Serges-et-Bachas, bâtie à la fin du xiii^e siècle par les rois serbes Ourouch et Séphane, lui a aussi donné deux inscriptions, dont l'une porte gravée la date de la fondation de ce monument.

— *Séance du 28 décembre*: L'Académie reçoit communication d'une lettre du R. P. Delattre relative à ses fouilles. Plus de quatre cents nouvelles tombes ont été découvertes; elles ont fourni un nombre considérable d'objets d'art égyptien, phénicien et grec antiques, intéressant l'histoire et la religion des Carthaginois. Une inscription punique mentionnant deux fils Pygmalion comme dieu a été aussi découverte durant les fouilles.

— *Séance du 1 janvier*: M. de La Blanchère expose les résultats des fouilles exécutées en Tunisie avec le montant de la subvention que l'Académie lui a accordée sur la fondation Piot (réunion annuelle du 16 novembre 1894). M. Pradère, conservateur du Musée du Bardé, a déposé, sous la direction de M. de La Blanchère, le temple de Calcestra (Tant) à Dougga. L'ancienne Thémis. On peut actuellement se rendre un compte exact du plan de ce temple. Il était situé au centre d'une cour en terrasse élevée d'un portique demi-circulaire. M. de La Blanchère sollicite un nouveau crédit pour la reprise et l'achèvement de cette fouille.

— *Séance du 11 janvier*: M. Reuzy présente un nouveau objet provenant de Perse et conservé au Musée du Louvre. C'est un disque de bronze ajouré, au milieu duquel on a découpé cinq figures de Gorgones formant une ronde. Il est décoré extérieurement, à la façon des miroirs grecs, de figures d'animaux enroulés en relief, et supportés par deux anneaux couchés. Une bande très courte formant double croix de déesse également découpée à jour dans le métal, sert à renforcer le point d'insertion. L'aspect général et la décoration de cette pièce rappellent beaucoup les enseignes militaires des Assyriens, seul pour le motif central qui est purement grec, et où l'on a remplacé l'image du dieu Apollon par les têtes de Gorgones. Le style composite grec-assyrien de

est objet permet d'attribuer son existence à l'époque parthe, au moment où, par suite de la conquête sassanide, l'influence grecque se faisait vivement sentir en Asie.

— M. Clermont-Ganneau communique deux statues en bronze, très anciennes, découvertes à Hissas (Nisbat), où il existait un grand sanctuaire phénicien; ce sont, suppose-t-il, des images de la déesse Baalat.

— M. Paul Meyer lit, au nom de M. Ch. de Grandmaison, un acte longtemps recherché en vain, et que M. de Grandmaison a retrouvé dans un ouvrage de Monsiwyer, par lequel le droit de battre monnaie est accordé aux chanoines de Saint-Martin de Tours. Cet acte datait de Louis X. — M. A. de Barthélemy conteste l'authenticité de ce document.

— Séance du 8 février : M. Eugène Müntz donne lecture d'une étude sur l'histoire des roses d'or pontificales pendant le moyen âge, dont nous donnons l'analyse d'après le compte rendu de la séance publié par M. Léon Dorcès dans la *Revue critique*.

« Jusqu'ici l'on n'avait vu, dans la distribution de ces joyaux, qu'une cérémonie d'un caractère essentiellement ecclésiastique ou, tout au plus, un acte de courtoisie, un témoignage de bienfaisance. Dorénavant, on sera forcé de chercher quelle grave influence, quelles profondes combinaisons diplomatiques inspirèrent le plus souvent, du moins pour la période antérieure, des choix auxquels la politique paraissait étrangère. Il arriva plus d'une fois que le don de la rose à tel personnage, au détriment de tel autre, provoqua des contestations au sein du Sacré-Collège. Le pape Urbain V en fit l'expérience lorsqu'il accorda à la reine de Naples la préférence sur le roi de Chypre, qui se trouvait à Rome en même temps que cette princesse : plusieurs cardinaux n'hésiterent pas à lui adresser des remontrances. En réalité, en élargissant au code des cérémonies pontificales, Urbain V avait obéi à des considérations d'un ordre supérieur. — Un autre point définitivement acquis, c'est que, notamment pendant le grand schisme, la richesse des roses varia selon la qualité ou le caractère des personnages auxquelles elles étaient destinées. L'antipape Clément VII, qui connaissait les goûts du duc de Berry, le plus raffiné sans contredit d'entre les amateurs du xiv^e siècle, fit exécuter à son intention, en 1391, une rose d'or de valeur de plus de 300 florins, soit au moins une vingtaine de mille francs, au pouvoir actuel de l'argent. Or les roses ne coûtaient d'ordinaire guère plus d'une centaine de florins. — Sur la forme et le poids des roses pontificales pendant le moyen âge, les renseignements étaient les plus contradictoires en des plus précieuses. M. Müntz, en s'appuyant sur la nomenclature des pièces comptables conservées dans les archives du Vailhan, ainsi que sur celui d'anciens inventaires, montre que, dès le xiv^e siècle, ces joyaux se composaient non d'une simple rose, mais d'une branche garnie de roses épanouies, de roses entrecroisées, de boutons, et surmontée soit de saphirs, de grenats et de perles, soit, mais plus rarement, de rubis. Leur poids moyen était d'environ 300 grammes. — Malgré toutes les recherches, on

n'avait pu établir jusqu'ici, pour le xiv^e siècle, que la destruction d'une douzaine de sceaux. Grâce aux informations nouvelles fournies par les archives du Saint-Siège, on connaît aujourd'hui, pour la même période, la liste de près de quarante personnages ayant reçu des insignes et sceaux. Ce sont presque invariablement des souverains, de puissants princes, de grands capitaines, les uns de France, d'Aragon, de Hongrie, d'Arménie, etc., les uns d'Anjou, de Berry, le fils du prince d'Antioche, les comtes de Savoie, de Comminges, de Nidbourg, de Poitiers, de Forêt, Nicolas Acciajuoli, grand général du royaume de Naples, le maréchal de Boucicaut, etc. C'est toute une liste de l'histoire diplomatique de la papauté qui était restée dans l'ombre.

— M. Houty nous montre au petit groupe en bronze, d'époque romaine, provenant d'Assos. C'est un aigle sur la ramure duquel est perché un aigle. Ce motif rappelle nos aigles d'ex-voto provenant de la Cappadoce, et le motif bien connu reproduit sur les monnaies de Cléandre de Cappadoce. L'aigle, perché sur un sémur quelconque, indique le culte d'un Jupiter très haut, d'un Zeus Hypantios, désignant un Basil adoré sur les hautes lieux. L'aigle avec place sur un animal se rapporte évidemment à l'aigle à deux têtes posé sur des cerfs ou des bouquins, que l'on rencontre dans les autres symboles assyriens, et qui fin entré plus tard chez les Arabes, l'ont hérité par les populations chrétiennes.

— *Séance du 22 février*. — L'Académie reçoit communication d'une lettre du R. P. Delattre annonçant qu'il a pu, grâce à l'aide pécuniaire de M. Louis Mallat, résident de France à Tanis, poursuivre ses fouilles. Celles-ci ont amené la découverte de divers objets, parmi lesquels un stèle égypte, un double cartouche du pharaon de la IV^e dynastie, Menkara (Myserinus), et un disque en or semblable au pendant de collier portant l'invocation de Isamelok au dieu Pygmalion (voir séance du 7 décembre 1894). Ce disque ne porte pas d'inscription; mais il est orné, sur l'un de ses faces, du disque solaire encadré des deux cornes, que attribue au serpent aux ailes éployées issuant entre ses serres l'ambassade religieux de Carthage, le disque du soleil et le croissant lunaire.

..

Publications récentes. — *Histoire de la latinité de Constantinople*, par A. Bellu, 2^e édition, continuée jusqu'à notre temps par le R. P. Arsène du Châtel (Paris, Pichet et fils, éditeurs, 1894. Grand in-8 de 547 pages). Une première édition de ce livre — 200 pages environ — avait déjà paru en 1872, lors de d'un certain nombre d'articles extraits du *Contemporain*. Aujourd'hui il repartit considérablement augmenté, par les soins du R. P. Arsène du Châtel, qui a mis en ordre les documents que M. Bellu avait eu sur d'une seconde édition, jusqu'à la mort est venue le surprendre. Les profondes connaissances du R. P. Arsène du Châtel sur l'histoire des manuscrits du Latini, dont il s'occupe depuis de très longues années, le désignaient tout spécialement pour terminer

l'œuvre ininterrompue. Et l'on ne peut que le féliciter des résultats obtenus, car il a su rendre avec habileté, dans une série de manuscrits très complets ou ses propres recherches sont venues encore l'aider lentement au travail primitif de Della Porta, l'aspect et varié et abondant avec lequel se manifeste à nous l'histoire déjà bien loignée de l'une des civilisations les plus importantes de la latinité d'Orient.

— Nous apprécions avec plaisir la publication d'une traduction allemande du beau livre de M. Paul Schatzler, *Le vie de saint Frémont d'Alsace* (Berlin, Neime, éditeur, 1894. Un volume grand in-8 de latin et 346 pages; prix : 7 m.).

— M. Clément-Gignoux vient de publier la seconde partie du tome 3 de ses *Études d'archéologie orientale* dont la première partie avait paru en 1890 (41^e livraison de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris, Sirey). Sous ce titre, M. Clément-Gignoux se propose de faire paraître désormais, et d'une façon régulière, par livraisons de une ou plusieurs feuilles in-4^e avec vignettes et planches hors texte, une série de mémoires ayant trait à l'archéologie, la mythologie, l'histoire et l'épigraphie orientales, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque des Croisades.

La dernière partie qui vient de paraître, et qui comprend les livraisons 15-19, renferme les notices suivantes : Le sergent de Adonophora, serviteur d'Ammonada. — Un royaume surmonté de Sidon. — Temples du bronze avec légende en caractères araméens. — Hébreux de la Confédération des montagnards de Sidon. — Bas-reliefs et inscriptions de Palmyre. — Hébreux d'Alexandrie et Ptolémaïde le pharaon, d'après un document arabe. — La messagerie de Hieron. — La déesse Aera Cera et la déesse infernale. — L'épithète de Marie et Laura et les attributions de religion en Palestine. — L'inscription romaine de Bette et la Bette de Barrocheba. — Inscriptions grecques d'Antioche. — Les inscriptions grecques de la mosquée d'Habon. — Inscriptions grecques du Marabout à Jérusalem. — Les « rochers » du Temple de Tyr. — Deux sceaux inédits des Croisades, aux noms de Haim Usel et de Salomon de Pétion. — Terres antiques antiques.

— Les inscriptions des pyramides de Gizeh, par H. Maspero (Paris, Bouillon, éditeur, 1893. In-4^e de 238 pages, prix : 60 fr.). M. Maspero a réuni dans cette œuvre toutes les inscriptions recueillies par lui dans les tombes de cinq fois des V^e et VI^e dynasties, Ounas, Teti, Merer Pops I^{er}, Mithrasouf Merer I^{er} et Nofouet I^{er} II, dont il avait déjà donné la transcription et la traduction dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. III-XIV. Cette collection de documents, dont il avait déjà de faire une fois œuvre d'usage, est peut-être la plus précieuse que nous possédions comme telles œuvres ; elle est en tout la plus ancienne. Elle comporte, en effet, un nombre considérable de stèles ou de fragments de stèles dont

la collection remonte à une époque même difficile à déterminer, mais qui nous reporte sans doute, dans bien des cas, aux premières dynasties, peut-être même au temps du roi mythique Min, le Minus des listes royales. C'est dans ces vieux textes, mais au jour où M. Maspero, qu'il nous faudra chercher plus tard les éléments reconstituants des papyrus situés en usage au cours de la longue période parvenue par les Égyptiens. Leur importance était telle, pour les anciens, qu'on les retrouvait en fragments plus ou moins longs — et presque sans variations — gravés ou peints sur les murailles des tombes ou des temples ptolémaïques, voire même dans les sanctuaires réservés au culte sous la période romaine, après un usage de plus de vingt siècles.

ANGLETERRE

Le nouveau manuscrit syriaque des évangiles. — Le nouveau texte syriaque des évangiles annona, dont nous avons annoncé la découverte il y a deux ans (p. XXVII, p. 226 et suiv.), a été publié, l'automne dernier, par la Cambridge University Press, en un fort beau volume in-4° de xxv et 518 pages, avec reproduction photographique d'un fragment, sous le titre : *The four gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic palimpsest by J. Reuzy, J. Rehnke Harris and J. Crawford Burkitt* (prix : 21 shillings). Miss Agnes Smith Lewis, à qui revient avec sa sœur, Miss Alison, le mérite d'avoir découvert le précieux document, ne s'est pas contentée d'intéresser en cela de sa science the biblicale. Elle s'est efforcée de faire connaître les difficultés dans lesquelles se remarquait manifestement à être enroulés ; elle a aussi fait paraître chez Macmillan une traduction anglaise qui permet à tous ceux qui ne sont pas syriaquistes de se rendre compte de la valeur du texte nouveau : *A translation of the four gospels from the Syriac of the Sinaitic palimpsest* (prix : 8 shillings).

Or, cette œuvre est considérable. Au point de vue de la paléographie non d'abord, le manuscrit découvert par Miss Lewis et Harris est le plus ancien palimpseste connu. Il est donc, dans le texte apparent, écrit l'évangile de saint Matthieu (Theodotus, Eugène, Philéas, etc.) et dans le texte caché, le texte de saint Marc, ou peut-être même le fait l'évangélisme de la Parole ou l'évangélisme par les disciples des apôtres. Le texte apparent, qui dans ce cas, est écrit dans une écriture syriaque, remonte, en effet, aux très anciens manuscrits syriaques des évangiles, et M. Reuzy Harris a pu reconnaître sous ce texte ancien, mais qui déborda sans cesse, un autre texte encore plus ancien dont il ne reste plus de traces appréciables en sorte que le manuscrit du Sinaitic palimpsest est un palimpseste.

Mais il est surtout précieux, parce qu'il semble, en dire des critiques les plus compétentes, apporter au texte syriaque des évangiles plus nombreuses que ceux déjà connus. Déjà Carsten avait reconnu, en 1812, au Musée Britannique, des fragments d'une version syriaque des évangiles plus ancienne que la Vulgate

ou la Vulgate syriaque, du moins telle que nous la possédons (car celle-ci a subi des révisions). Or, M. Barchi, en Angleterre, et M. Nestlé, en Allemagne, s'accordent à déclarer que le *seul* texte syriaque est plus ancien que le texte Chalcédonien, et le premier de ces deux critiques le croit même antérieur au *Diatesarion* de Talla (fin du IV^e siècle). Ce serait alors de toutes les versions connues celle qui se rapprocherait le plus des formes primitives des évangiles, soit au point de vue chronologique; soit au point de vue topographique.

Seule une étude détaillée du texte et une comparaison minutieuse avec les autres textes anciens, syriaques ou grecs, permettra de tirer des conclusions fermes sur la valeur générale du nouveau manuscrit et sur la portée des variantes qu'il représente. Les périodiques anglais, notamment l'*Athenaeum*, ont publié un grand nombre de communications à ce sujet, que nous ne pouvons pas analyser ici. Dès à présent on peut affirmer que le premier résultat de la découverte de Mmes Lewis et Gibson sera d'assurer une place plus importante aux documents syriaques dans la critique du texte du *nouveau* évangile. Le grand maître dans cet ordre d'études, Tischendorf, ne leur a pas accordé toute la valeur à laquelle ils ont droit.

En tête de la traduction arabe, Mme Lewis a signalé les particularités les plus importantes du nouveau texte syriaque. Elle confirme, en général, les constatations déjà faites par la critique moderne. Ainsi il ne donne pas les versets 5 à 20 du chap. xii de l'Évangile selon saint Marc, qui manquent également dans le *Sinaiticus* grec et dans le *Vaticanus*, et l'absence entre Marc, xvi, 8, et le commencement de l'Évangile selon saint Luc est si petite qu'il est impossible de supposer que les versets manquants y aient jamais figuré.

La variante la plus curieuse est celle de l'Évangile de Matthieu, ch. i, v. 10. Dans notre texte grec, on lit : « la fin de la généalogie de Jésus : « Joseph engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus qu'on appelle Christ. » Dans le nouveau texte syriaque on lit ceci : « Joseph engendra Joseph; Joseph, à qui Marie la vierge était fiancée, engendra Jésus qui est appelé le Christ. » Dans les versets 18 et suivants, le syriaque, il est vrai, porte : « Alors que Marie, sa mère, était fiancée à Joseph, alors qu'ils ne s'étaient pas rapprochés l'un de l'autre, elle se trouva être enceinte d'un enfant du Saint-Esprit. » Mais il continue ainsi : « Alors Joseph, son mari, comme il était juste, ne voulait pas l'exposer à la honte et se proposa simplement de la répudier. Mais comme il songait à ces choses, l'ange du Seigneur lui apparut dans une vision et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains point de prendre Marie, ta femme; car ce qui est engendré par elle est du Saint-Esprit. Et elle l'enfantera un fils et tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de leurs péchés... » Quand Joseph se réveilla de son sommeil, il fit comme l'ange du Seigneur le lui avait ordonné et il prit sa femme et elle lui enfanta un fils et il lui donna le nom de Jésus. » Ce dernier verset s'écarte encore du texte grec d'une manière

très significative, puisqu'il ne contient pas les mots : « et il ne la connut point jusqu'à ce qu'elle eût enfanti un fils, son premier-né. »

L'hérésie du Simulicron syriaque a causé déjà beaucoup de tourments parmi les humanistes anglais et américains. Elle est simplement très curieuse pour tous ceux qui, familiarisés avec la critique biblique, savent depuis longtemps que les contradictions des évangiles de saint Matthieu et de saint Luc sont des additions étrangères aux formes primitives de la tradition évangélique, inconnues au second et au quatrième évangile.

Parmi les autres variantes la seule qui offre encore un intérêt général est celle de Luc, xiv, 37, où il est dit que la couronne d'épines fut posée sur la tête du Christ alors qu'il avait déjà sur la croix.

La publication de cette antique version syriaque des évangiles ne peut manquer de servir aussi les études sur le *Diatesaron* de Tatien. Il importe de signaler à cet égard la traduction anglaise de la version arabe de cette première Harmonie des évangiles, que le Rev. J. H. Ross a publiée chez Clark, à Edinbourg, en 1864 : *The earliest life of Christ being the Diatesaron of Tatian* (prix : 10 1/2 sh.). Le traducteur y a joint tous les renseignements que nous possédons sur cette œuvre remarquable, qui fut pendant plus de deux siècles la Bible sacrée des chrétiens de Syrie, et dont nous ne possédons plus le texte original que par des citations d'une façon fragmentaire ou par des traductions.

— *The Homilies of Philocheus bishop of Mabbug, a. 485-519, by E. A. Wallis Budge* (London, Asher and Co, 1884, vol. I, The syrian text, in-8, vii-325 pages, avec 4 planches). Cette nouvelle publication de M. E.-A. Wallis Budge sera certainement bien accueillie par les syriacisants. Outre qu'elle fait honneur à celui qui l'a entreprise, elle a le mérite de mettre au jour des documents dont aucun n'avait été jusqu'à ce jour édité dans le texte original.

M. Budge a laissé de côté les traités dogmatiques de Philoxène : il s'est contenté de donner les trois traités sur la vie et les mœurs chrétiennes, dont deux seulement, le second et le troisième, étaient connus par une traduction allemande de M. Fr. Baehgen (Philoxenus von Mabug über den Glauben, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. V, p. 172-178). Peut-être aurions-nous préféré que la place de M. Budge se portât plutôt sur l'œuvre poétique dogmatique de Philoxène, où celui-ci montre toutes les ressources de sa subtilité habile ; mais les textes publiés ont aussi aussi un avantage qu'il serait injuste de méconnaître, celui de mettre au jour les talents littéraires de leur auteur. Les manuscrits employés par M. Budge pour l'établissement de son texte sont au nombre de huit, dont quelques-uns proviennent d'Égypte : ils sont pour la plus grande partie contemporains ou peu s'en faut de Philoxène.

Le second volume, qui paraîtra bientôt, comprendra la traduction des textes cités et la publication de fragments d'autres ouvrages complémentaires.

ITALIE

— Le *Bulletin d'archéologie chrétienne* continuera de paraître malgré la mort de son illustre fondateur, le commandeur de Rossi. Sous la nouvelle direction, composée de MM. Sotgiu, S. de Rosa, Armellini et Mirancho, cette Revue sera consacrée à tout les archéologues s'intéressant d'antiquités chrétiennes.

— Nous citerons parmi les articles de revues ou livres, récemment parus en Italie, traitant de questions religieuses : F. A. Constanti, *Generi ed evoluzioni del mito*; Mgr. Bissolati, *Le Verità della Bibbia in rapporto alla storia*.

BELGIQUE

Les « Commentarii in Psalmos » de saint Jérôme retrouvés. — Les *Amulettes Marcionitiques* éditées par les Bénédictins de Marciennes valant pour la brillante série de lettres antiques inédites, dont nous avons, déjà signalé les premières publications : la récente traduction latine de la 1^{re} *Épître de Clement Romain aux Corinthiens*, et le *Libre romain ou vint seizième siècle* de Tottoli. La première livraison du troisième volume vient d'être, toujours par l'organe de D. Marie, ou S. Hieronymi *preceptor*, qui depuis longtemps publie l'important *Commentarii in Psalmos* (12 et 124 p. in-8°), d'après quatre manuscrits dont le plus ancien, le Codex Spiranensis 48, avait été donné par M. Delisle. On possédait ces *Expositiones in Psalmos* sous le nom de saint Jérôme, mais soupçonnant de leur caractère d'authenticité, la non d'Épinal possédait le titre : *Expositio Hieronymi de Psalmis*, ou autre qu'on faisait bien pour un abrégé sans valeur du *Expositiones*. Le P. Marie admit que c'est tout juste le contraire. Le *Expositiones* est un ouvrage des *Hieronymi*. Ceux-ci permettant de reconnaître qui est vraiment de saint Jérôme dans celui-ci. La nouvelle découverte de ces *Commentarii* n'a pas la même portée que les deux précédentes, elle n'a été faite par nous en même manière contemporaine, non seulement pour qu'elle permet de mieux connaître les travaux de saint Jérôme, mais encore parce qu'elle apporte de nouveaux éléments à notre connaissance des *Hieronymi* d'Origène. Le P. Marie a ajouté, à la fin de son édition, tous les textes des *Hieronymi* qui sont cités ou cités par saint Jérôme, lequel déclare qu'il en avait eu la bibliothèque de Cassin ou un exemplaire de Philémon Acropoli, ouvrage de la même époque d'Origène.

— Le Congrès scientifique catholique a tenu, au mois de septembre dernier, à Bruxelles, sa troisième séance. Parmi les nombreuses communications qui y ont été faites, nous signalerons les communications de M. de Selys, *Les Stylites*; Sieber, *L'Épiscopat français pendant la Révolution*; Petrus, *Sur le concile de Carthage de 298*; Mgr. Lamy, *Le concile de Cherson de 449*; de Funck, *Les Constitutions*

ingrédients, Kélin, Les *Quatre-vingt-cinq* filles dans le domaine de la politique. M. Graillet a présenté, en outre, le premier volume d'une *Pathologie sociale*, sur lequel nous aurons occasion de revenir.

— *Aug. de Thyé, De gentschtheid van Antwerpen in 1708-80* (Anvers, Kanaal, éd., 1. Dans ce livre consacré à plus d'un titre, M. Aug. de Thyé énumère et juge, malheureusement avec trop de passion et de partialité, les institutions que le clergé apportées ont à subir à la fin de la République française. Le même sujet, mais concernant le clergé de Tournai, a été traité presque au même temps par le chanoine Vos, archiviste de l'évêché de Tournai : *Quelques juges du martyrologe de la Révolution française*.

— M. le chanoine de Schrievel, directeur du séminaire de Bruges, a également publié un livre contenant des documents relatifs très importants sur les *Troubles religieux du xix^e siècle au quartier de Bruges (1596-1598)*.

ÉTATS-UNIS

Sous le titre même la publication d'une nouvelle *Revue scientifique* publiée par les soins des professeurs de la *Catholic University of America*, de Washington, *The Catholic University Bulletin*, qui a pour but de tenir ceux qui s'intéressent aux travaux de l'Université catholique au courant des progrès réalisés par ses enseignements, et de servir de trait d'union entre le corps académique et les étudiants, d'une part, et la presse universelle de l'autre.

Les questions d'enseignement trouveront, tout naturellement, dans le *Bulletin*, une large hospitalité. Les différents systèmes d'enseignement y seront soigneusement exposés et discutés, puis mis en parallèle avec les résultats pratiques obtenus par suite de leur application dans les diverses Universités et Écoles spéciales. Le *Catholic University Bulletin* ne sera pas, cependant, un journal exclusivement pédagogique. Les travaux littéraires, bibliographiques, les nomenclatures de savants ou de professeurs émérites, y trouveront place, aussi bien que tout ce qui touche à l'évolution et aux progrès de l'enseignement des sciences.

Nous donnons ici le sommaire du premier numéro de ce *Bulletin* (juin 1895) :

I. Card. Gibbons. L'Église et les sciences. — II. Thomas F. Moran. Léon XIII et l'Université catholique. — III. Thomas Bourquillon. La théologie dans les Universités. — IV. Charles F. Gorman. Un programme d'études latines. — V. Edward A. Pace. Le collège de philosophie Mac-Mahon. — VI. Daniel Quinn. L'École américaine d'Athènes. — VII. Thomas J. Shahan. Le congrès scientifique de Bruxelles. — VIII. Annales spéciales : Essai de philosophie, École des sciences sociales. — Chronique universitaire. — M. Eugene Kelly. — Échos divers : Thomas Bourquillon, Les nouvelles études des Séminaires ; Thomas J. Shahan, Le récent volume des *Géographes* ; J. W. Spencer,

La constitution du continent des Indes occidentales. — *Revue des livres* : De Rossi et Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum*; Cardon, *La fondation de l'Université de Douai*; J. C. Heywood, *Documenta selecta e tabulario secreto Vaticano*, etc. — *Neurologues*. — *Anabentes*.

Le Gérant : Emile LEBLANC.

ÉTUDES
DE
MYTHOLOGIE SLAVE

PEROUN ET SAINT ÉLIE

Peroun est parmi les dieux du panthéon slave l'un de ceux sur lesquels nous avons le plus de documents. Son culte nous est attesté par des textes incontestables. Son nom revient à diverses reprises, non seulement dans la Chronique russe dite de *Nestor*, mais encore dans le texte si curieux des traités conclus par les Russes avec l'empire byzantin en 907 et 945¹. Les Russes jurèrent le premier traité sur leurs épées par Peroun leur dieu et par Volos, dieu des tentes. Le second traité est plus explicite : il s'exprime ainsi : « Si quelque prince ou quelqu'un du peuple russe viole ce qui est écrit sur cette feuille, qu'il périsse par ses propres armes, qu'il soit maudit de Dieu et de Peroun, comme ayant violé son serment. »

Le chroniqueur ajoute : « Le lendemain matin, Igor appela les ambassadeurs (grecs) et alla vers la colline où se dressait Peroun et Igor fit serment ainsi que ceux de ses officiers qui étaient païens et les Russes chrétiens firent le serment dans la chapelle de Saint-Élie. » Je souligne à dessein ce passage : nous essaierons d'établir tout à l'heure quels rapports pouvaient exister entre le dieu païen et le prophète biblique.

Peroun est encore invoqué comme suprême garant dans le traité conclu par Sviatoslav avec les Grecs, en 971 : « Si nous n'observons pas ce que nous avons annoncé plus haut, soyons

1) *Chronique dite de Nestor*, traduite par L. Leger (Paris, Lemer, 1883).

maudits par le Dieu en qui nous croyons, par Peroun et Volos, dieu des troupeaux. »

Suivant la même chronique, le prince Vladimir, vers 980, établit sur une éminence à Kiev plusieurs idoles : d'abord celle de Peroun; elle était de bois; la tête était d'argent et la barbe d'or; Peroun était entouré d'autres divinités qui demandent une étude spéciale : Khors, Dajbog, Stribog, Semargl (7) et Mokoch. On lui offrait ainsi qu'à eux des sacrifices humains. Un autre prince, Dohrynia, érigea une idole de Peroun sur les bords du fleuve Volkhov à Novgorod.

En 988, Vladimir se convertit au christianisme et ordonna de détruire les idoles : il fit brûler les unes et jeter les autres au feu. « Il ordonna d'attacher Peroun à la queue d'un cheval et de le traîner de haut en bas, au-dessous de Borytchev, jusqu'au ruisseau et il enjoignit à douze hommes de le battre avec des bâtons. Tandis qu'on le traînait le long du ruisseau jusqu'au Dnieper, les païens pleuraient sur lui. Or, après l'avoir traîné, ils le jetèrent dans le Dnieper. Vladimir disait à ses serviteurs : « S'il s'arrêtait quelque part, repoussez-le du rivage jusqu'à ce qu'il ait passé les cataractes; alors vous le laisserez. Le vent le jeta sur une grève qui fut depuis appelée la grève de Peroun et qui porte encore ce nom aujourd'hui. »

Ainsi vers le commencement du x^e siècle, le souvenir de Peroun était encore conservé aux environs de Kiev par un nom topographique. Ce nom disparaît de bonne heure dans ces régions. Mais on le retrouve dans d'autres localités. M. N. Barsov¹ signale un Perounovo, dans le bassin du Volga, et un Peryni près de Novgorod-la-Grande, sur la rive gauche du Volkhov, à l'endroit où s'élevait la statue de Peroun qui fut détruite par l'évêque Akim (Joachim) quand Novgorod fut convertie au christianisme. La chronique de Novgorod nous raconte ainsi cet épisode.

« En l'an 6497 (989), Vladimir se convertit.... L'évêque Akim vint à Novgorod et il détruisit les lieux de sacrifices (*trebichta*) et il fit renverser Peroun et il ordonna de le jeter dans le Volkhov et

1) *Otcherki Russkoi Istoricheskoi geografii* (Vienne, 1885).

on le traîna dans la boue, on le fouailla de verges et on le frappant; et un démon entra dans Peroun et se mit à crier : O malheur à moi; je suis tombé en ces mains impitoyables ! Et il flotta à travers le grand pont et il jeta son bâton (ou sa massue) sur le pont; et aujourd'hui encore avec ce bâton, des insensés se flagellent pour faire plaisir aux démons. Et il ordonna que personne ne le reçût; et un riverain de la Pildba' alla le matin au bord de la rivière au moment où Peroun s'échouait sur le bord et il le repoussa avec une perche : « Mon petit Peroun (Perouchitse), tu as jusqu'ici assez bu et mangé. Maintenant continue de flotter loin d'ici. » Et l'immonde objet disparut¹. »

Les mêmes détails sont répétés dans la compilation intitulée : *Annales abrégées des églises de Novgorod* qui figure dans le même recueil que la chronique. Un témoignage fort curieux est celui de l'Italien polonisé, Guagnini, qui publia en 1578 l'ouvrage intitulé *Sarmatiae europaeae descriptio*. « A cet endroit, dit Guagnini, s'élevait jadis l'idole de Peroun, là où est aujourd'hui le monastère de Peroun, ainsi nommé du nom de cette idole. Elle était adorée par les Novgorodiens. Elle représentait un homme tenant dans sa main une pierre à feu semblable à la foudre; car le mot *peroun*, chez les Russes et les Polonais, signifie foudre. En l'honneur de cette idole un feu de bois de chêne brûlait nuit et jour; si ce feu s'éteignait par la négligence des serviteurs chargés de le surveiller, ils étaient impitoyablement punis de mort. »

Ces détails très précis portant un caractère très sérieux de vraisemblance : mais où Guagnini les avait-il pris ?

A ces témoignages purement historiques on peut en ajouter d'autres. Le nom de Peroun se rencontre dans un très grand nombre de textes du xiv^e et du xv^e siècles relatifs à la religion des anciens Russes². Je ne relèverai que les principaux. Une

1) *Novgorodskii Sbornik* de Volkhov.

2) *Chronique de Novgorod*, édition de la Commission archéologique, p. 1 et 2, Saint-Petersbourg, 1879.

3) Ib., p. 172.

4) Ils ont été relevés par M. Kerk, *Einleltung in die slavische Literaturgeschichte* (2^e édition, Graz, 1887, p. 264-280).

charlie galicienne de l'année 1302 désigne comme marquant la limite d'un domaine un chêne dit de Peroun¹. Dans un texte du roman d'Alexandre, le nom de Zeus est traduit par Peroun². Dans un texte apocryphe, le Dialogue des trois saints, on lit : Il y a deux anges du tonnerre, l'Hellène Peroun et le juif Khors. Ainsi l'existence de Peroun comme dieu du tonnerre est établie en Russie par une série de textes incontestables. Est-il le dieu suprême dont parle Procope de Césarée (*ὁ αὐτοῦ θεοῦ ἀρχηγὸς ἐστίν...*) ? On ne peut l'affirmer; mais il est à coup sûr le producteur de la foudre (*πῶς ἰσχυρῶς ἀναστρέφει*) de l'historien byzantin³.

Chez les Slaves méridionaux, serbes et bulgares, aucun texte historique ne mentionne le nom de Peroun. Il se rencontrerait dans une chanson populaire recueillie par Rakovski⁴. Mais ce texte est fortement suspect. Le mot *peroun*, au sens de tonnerre (voir plus loin), n'existe ni en serbe ni en bulgare. On est réduit à se rabattre sur quelques noms géographiques, botaniques ou autres. Tel est celui de la *perounaga* ou *perounika* comme aux Bulgares, aux Serbes et aux Croates et qui désigne l'*iris germanica*. On fait remarquer que c'était peut-être le mot *peronica* défiguré par l'étymologie populaire. On a observé, d'autre part, que la même plante s'appelle aussi en serbe *bogina* et qu'elle passe pour guérir certaines maladies (*Bogina*, la plante divine, de *Bog*, dieu). On cite en Bulgarie une montagne appelée Perin planina ou Piren planina et l'on veut que ce soit la montagne de Peroun. Ce rapprochement est admis par de graves autorités, MM. Miklosich et Krek. M. Constantin Jireczek⁵ rattache avec plus de vrai-

1) Golozatsky, *Chrestomathie russe* (édité par Michal, *Mythologie slave, un tsèque*), p. 22.

2) Afanasiev, *Vues poétiques des Slaves sur la nature*, 1, p. 253.

3) Procope, *De bello gothico*, livre III, ch. xvi.

4) Dans l'ouvrage intitulé *Gorski Pentik*, le Pénitencier de la montagne. Je n'ai pas sous les yeux le *Gorski Pentik*. Les vers où il est question de Peroun sont recueillis dans le *Dictionnaire bulgare de Dictionnaire* (Moscou, 1850). Rakovski comme Vukovitch est absolument suspect. M. le Dr Schizmannov de Sofia, qui connaît admirablement le folklore bulgare, m'a déclaré dans une lettre récente qu'il n'avait rencontré nulle part le nom de Peroun.

5) *Histoire des Bulgares* (édition russe), Odessa, 1882.

semblance cette dénomination à l'albanais *perdon* qui veut dire le couchant.

Chez les Slovènes on a prétendu constater l'existence de Peroun comme nom d'homme. M. Krek, qui est Slovène lui-même, cite un village de Perun (Perunja ves), un pic de Perun (Perunj vrh). Un bois de Peroun se rencontre aux environs de Poljica sur le littoral croate. Mais il faudrait savoir de quelle époque datent ces noms. Ils peuvent être de récente fabrication. Perun, nom propre, si tant est qu'il existe n'est-il pas tout simplement un sobriquet?

Remontons vers le nord. Dans les chansons slovaques recueillies par Kollar, on voit figurer un dieu Parom qui lance le foudre :

*Bohť Parom za oblakami.
Ač mi to náhnevaj.
Trosť! zahrať jeť do zela.
Hneď ťa deťom zčumavda.*
Le dieu Parom derrière les nuages
Vit cela irrité.
Soudain il lance le foudre sur ses fronts
Aussôt avec son enfant elle fut pétrifiée.

On bien encore :

*Za orogh dnu
Za strych Boha
Za Boha Perouna.*
Dans ces temps-là,
Au temps des dieux anciens,
Du dieu Parom.

Ces textes sont classiques et personne jusqu'ici ne les a contestés. J'aimerais cependant les voir confirmer par d'autres témoignages que celui de Kollar. J'aimerais à savoir à quelle époque ils remontent. Kollar avait une terrible imagination et un esprit fort peu critique. D'après le Dictionnaire tchèque de Kou (slovo : Perun), on trouve aussi dans les pays slovaques les formes Parom et Bacam, un verbe *peruntati*, frapper de la foudre, et un adjectif *perunský*, qui a rapport à la foudre. En Bohême,

1) Voir mon étude sur Kollar et la poésie panslaviste dans le volume intitulé *Russes et Slaves* (Paris, 1900).

le nom de Perun n'existe pas dans des textes anciens ou authentiques. On le cite comme nom de personne (Krek. p. 389). Mais ne peut être, comme en slave, un sobriquet. Les noms d'agent en *oun* ne sont pas rares en tchèque : *béhouu*, le coureur; *kriklaoun*, le érieur, etc.

Chez les Slaves baltiques ou polabes, le jeudi s'appelait *perendon*¹. Le mot semble fabriqué sur l'allemand *donnerstag*. Mais le mot *peren* désigne-t-il le tonnerre ou le dieu du tonnerre?

Est-ce Peroun qu'il faut reconnaître dans le Proven d'Helmold?² « Nous arrivâmes, dit Helmold, dans la Slavie ultérieure et nous pénétrâmes dans une forêt. Là, parmi des arbres très vieux, nous vîmes des chênes consacrés à Proven, dieu de ce pays; ils étaient entourés d'un enclos en bois où l'on pénétrait par deux portes. Tous les villages de ce pays abondaient en pénates et en idoles, mais ce lieu est le sanctuaire de toute la région. Le peuple, le roi et les prêtres s'y réunissent pour les jugements. L'accès du sanctuaire n'est permis qu'aux prêtres et à ceux qui viennent sacrifier ou à ceux qui sont en péril de mort et auquel le droit d'asile n'est pas refusé, car les Slaves ont tant de respect pour leurs sanctuaires qu'ils ne veulent même pas laisser couler du sang d'un ennemi le pourtour du temple. »

On trouve ailleurs dans Helmold³ un dieu Provo : « Dans Altenburgenois terre », c'est-à-dire particulièrement honoré à Stargard. Ce dieu n'a pas de statues (« quibus nulla sunt effigies expressae »). Ces noms de Provo et de Proven sont peut-être identiques à celui de Peroun. Helmold connaît non seulement le nom de l'idole, mais celui du prêtre qui la servait⁴.

Un dieu nommé Porcutinus était, au témoignage de Saxo

1) Schönbauer, *Lauf und Formwörter der polabischen Sprache*, Saint-Petersbourg, 1871.

2) Helmold, *Chronica Slavorum*, I, 84 (Reimpression des Monumenta de Paris, Hanovre, 1868).

3) I, 52 et 93.

4) « Vasilahū Altenburg, ait-ē en periaut de l'ārbogā, et romptus est ā iacharia habitationibus terre illius quorum deus erat Provo. Provo comēs flammis qui puerum suppositum vocum erat Mlā. » Il s'agit aussi le nom du prince qui s'appelait « Rochel, de similes Krutonis ».

Grammaticus, honoré à Arkona, dans l'île de Rugen¹. Ce nom de Porannius pourrait représenter une forme Poranovitch, fils de Poran (Peroun?). En tout cas, la description de cette divinité balte ne ressemble guère à celle que la chronique russe nous donne de l'idole de Peroun. L'idole d'Arkona avait quatre visages, un cinquième visage sur la poitrine; la main gauche touchait le front de ce visage et la main droite la menton. On ne se figure guère un dieu du tonnerre dans cette attitude méditative².

En Pologne on signale un certain nombre de localités qui s'appellent encore aujourd'hui *Perany*, *Piorunow*; ce sont peut-être tout simplement des localités sur lesquelles la foudre est tombée naguère. Le mot *piorun* est d'ailleurs couramment employé pour désigner la foudre et fournit même un certain nombre de dérivés. On connaît certaines pierres sous le nom de *piorunek*³. Un récit recueilli en Galicie dans le cercle de Tarnobrzeg, chez les Lachovakis, semble prouver que le souvenir du Piorun ou Peroun palen vit encore dans ces contrées⁴. En voici la traduction :

« Un certain seigneur avait l'habitude d'aller le dimanche à la chasse. Un dimanche il partit à la chasse et quand vint l'heure de la messe, il n'avait encore rien tué. Tout à coup un nuage noir couvrit le ciel et le tonnerre se fit entendre dans le lointain. Le seigneur regarda et aperçut sur la rivière un gros et laid oiseau noir perché sur une pierre : « Je n'ai rien tué », dit-il, il faut au moins que je tue ceci ». En même temps il se convint que depuis sept ans, il portait dans sa carnaissière une cartouche bête. Il en charge son fusil et le vilain oiseau tombe. Le seigneur le ramasse, le regarde, il n'avait jamais rien vu d'aussi affreux.

« C'est dommage », dit-il, d'avoir perdu une cartouche pour un si vilain oiseau. Mais il entend derrière lui une voix qui lui crie :

1) Sans Grammaticus (ib., Holder, Strassbourg, 1888, p. 578).

2) « Hanc statim quatuor facies representans quintam pectori insertam habebat, cuius frontem laeva, mentum dextera tangebat. » Helmold fait remarquer (I, 83) que les Slaves baltes ont les idoles polyphases : « Multum illam quibus vel tribus vel sex simplicibus capitibus excelsunt. »

3) « Vulgus nostrum lapides quosdam, singulis lapidem verum et confectis similes putat esse hominis » (Linde, Dictionnaire polonais au mot *piorun*).

4) Il a été publié dans l'*Archiv für slavische Philologie*, t. V, p.

Ne regrette point ce que tu as fait; voilà sept ans que je poursuis cet oiseau et je ne puis l'atteindre. Tandis que tu le visais, je le visais, toi; si tu ne l'avais pas tué, je t'aurais tué. Le seigneur eut peur, regarda et vit devant lui un homme gigantesque, grand comme un arbre, armé d'un fusil long comme un tronc. C'était *Pieron* qui chasse toujours ces vilains oiseaux. Ils s'appellent les valages parce qu'ils volent très vite. *Pieron* saisit le seigneur par la main et conversa longtemps avec lui; ils examinèrent mutuellement leurs fusils et *Pieron* lui dit qu'il ne chassât jamais le dimanche, puis il s'envola comme le vent. »

Nous avons réuni ici tous les textes où le nom de *Peroun* apparaît sous sa forme originale ou plus ou moins défigurée. C'est un dieu du tonnerre et de l'orage. Nous laissons à dessein de côté tous les rapprochements qui ont été proposés soit avec le lithuanien, soit avec le sanscrit¹⁾. Sans recourir à des analogies suspectes, le nom de *peroun* s'explique suffisamment par ses seuls éléments slaves. *Oun, on*, est un suffixe d'agent. Il se trouve en slavons *biegoun*, fugitif; *viedoun*, magicien. Il s'emploie encore aujourd'hui couramment en russe; *opekoun*, un tuteur; *govoroun*, un bavard; *igroun*, un joueur, etc. Nous savons d'autre part par le russe, par le polonais et le slovaque que *peroun*, *plorun*, *parun* veut dire la foudre. Les autres langues slaves emploient exclusivement pour désigner le tonnerre la racine *grem* ou *grom*. Que veut dire la racine *per*? Elle exprime une idée d'effort violent de coup. *Perou* en slavons veut dire : je frappe²⁾. *Peroun* est donc le frappeur. C'est là une épithète qui convient bien au dieu du tonnerre.

Le rôle qu'il joue dans le panthéon des Slaves païens, le prophète Élie le joue dans le folklore des Slaves chrétiens, particulièrement de ceux qui sont restés les plus fidèles aux traditions primitives, des Russes, des Sorbes et des Bulgares. Nous avons

1) La mythologie lithuanienne est encore à faire. Sur ces rapprochements, voir Kesh, *Einleitung*, p. 285.

2) Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch*, sub voce.

vu plus haut, dans un traité conclu entre Russes et les Grecs, les Russes païens jurer *par Peroun* et les chrétiens devant *saint Élie*. Est-ce par un pur hasard que le prophète biblique est opposé au dieu du tonnerre?

Élie dans la Bible apparaît comme un maître des éléments. Les eaux et le feu du ciel lui obéissent.

Il annonce au roi Achab « que pendant sept années il n'y aura ni rosée, ni pluie, sinon sur sa parole »; il fait descendre le feu du ciel qui consume l'holocauste; il annonce et rend la pluie à la terre desséchée. Il se tient devant l'Éternel. « Et voici l'Éternel passait et un grand vent impétueux, qui fendait les montagnes et brisait les rochers, allait devant l'Éternel, mais l'Éternel n'était point dans ce vent. Après le vent, il se fit un tremblement; mais l'Éternel n'était point dans ce tremblement. Après le tremblement venait un feu, mais l'Éternel n'était point dans ce feu. Après ce feu on entendait un son doux et subtil¹. »

Élie ne meurt pas d'une mort naturelle, mais il est enlevé au ciel d'une façon miraculeuse... « Et comme ils continuaient le chemin et qu'ils marchaient en parlant, voici un chariot de feu et des chevaux de feu qui les séparèrent bien de l'autre. Et Élie monta aux cieux par un tourbillon. Et Elisée, le regardant, criait : Mon père, mon père! Et il ne le vit plus². »

Évidemment ces récits devaient charmer des imaginations obsédées par le mythe d'une divinité qui préside aux grands phénomènes de l'atmosphère, à la foudre, aux éclairs. Un savant grec, M. Politis, dans son étude sur le soleil (Ήλιος) dans les traditions populaires grecques, s'est efforcé d'identifier saint Élie à Hélios. Le rapprochement avait déjà été fait par Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique*. Il est très possible que l'identité des deux mots ait agi sur les imaginations des Grecs qui furent les instituteurs religieux des Russes. Le culte de saint Élie se développa d'une façon toute particulière dans les pays grecs; plusieurs chapelles ou monastères de Constantinople étaient placés

1) 1 Rois, xix, 40.

2) 11 Rois, ix, 14.

sous son invocation : on lui dédiait des chapelles sur les hauteurs¹. Le treizième jour des calendes d'août, les Grecs célébraient des jeux scéniques pour rappeler l'ascension d'Élie au ciel².

Parmi les personnages de l'Ancien Testament, Élie était évidemment l'un de ceux qui avaient le plus vivement frappé l'imagination des néophytes russes, slaves ou varegues. Il leur rappelait tout ensemble le Peroun slave et le Thor scandinave qui roule sur un char attelé de deux boucs en faisant jaillir les étincelles des nuages et retient le bruit du tonnerre. Saint Élie est de tous les saints du christianisme le premier que la Russie ait adopté : il est l'un de ceux dont le culte est resté le plus tenace et le plus populaire. Ce char qui avait enlevé dans les cieux le prophète biblique, aujourd'hui encore le paysan moscovite croit l'entendre rouler les jours d'orage. On invoque Élie contre les blessures produites par les armes à feu — c'est-à-dire par les armes tonnantes, — on l'invite à lancer la foudre et les éclairs contre les ennemis de Dieu. C'est de lui que dépendent la rosée, la pluie, la grêle, la sécheresse. L'office du jour de sa fête dit qu'il peut donner la pluie ou la retenir. En temps de sécheresse, on récite une prière ainsi conçue : « Élie par sa parole retient la pluie et par sa parole il la fait tomber. Nous l'en prions donc, ô Seigneur, par ses prières envoie l'eau du ciel sur la terre. » Sa fête a lieu le 20 juin (2 juillet), c'est-à-dire, dans la saison des grands orages et des grandes sécheresses.

Novgorod avait au moyen âge deux églises, l'une d'Élie l'humide, l'autre d'Élie le sec. On allait en procession à l'une ou à l'autre, suivant les besoins des laboureurs.

Le 20 juin (2 juillet), le paysan russe s'attend à voir de l'orage ou de la pluie. Un temps sec ce jour-là annonce de nombreux

1) Koutakof, *Les églises et les monuments de Constantinople* (en russe, Odessa, 1890).

2) *Legende historigraphique* (Léon le Diacre, éd. Bonn, p. 306) : « *Barlaam tertio kalendas augusti quo die verus Greco captivum Eliam prophetam ad octava judæ sospitibus adduxerunt.* » Je dois communication de ce texte à l'obligeance de M. Schläumberger.

incendies. Le saint, quand il voyage dans son char de feu, épargne les champs des laboureurs charitables et ravage ceux des avares. Dans le gouvernement de Koursk et de Voronège, à la fin de la moisson, on laisse sur le terrain une poignée d'épis usés en l'honneur du prophète Élie. C'est ce qu'on appelle nouer la barbe d'Élie.

Serait-ce un vague souvenir de la barbe d'or de Péroun ?

Dans certaines provinces on célèbre encore de véritables sacrifices. Dans le gouvernement de Kalouga on égorge une pièce de bétail, on la fait cuire, on vend sa chair et on donne à l'église l'argent recueilli. Ailleurs on tue un bœuf ou un veau et on se réunit dans un banquet pour le manger; ou bien encore on égorge de jeunes agneaux et on fait bénir leur chair par le prêtre¹.

D'après une légende de Bukovine, Dieu, au lendemain de la création, vit le paradis envahi par tous les démons que Satan avait créés. Il ordonna à Élie de mettre en mouvement le tonnerre et les éclairs. Élie fit retentir tant de tonnerres et tomber tant d'eau que les démons furent précipités sur la terre.

D'après une autre légende de la même province, Dieu ayant créé le monde fit aussi le tonnerre et les éclairs et les confia au diable. Mais il en usa si mal que Dieu chargea Élie de les lui reprendre et de les rapporter au ciel.

Chez les Slaves méridionaux, le rôle du prophète Élie n'en est pas moins considérable. Il est qualifié par l'épithète de *gromnik*², c'est-à-dire le tonnant, et il tient une grande place dans les épopées populaires. Elles nous racontent comment le monde fut partagé entre saint Jean, saint Pierre et saint Élie. Élie eut pour sa part les nuages et le tonnerre. Il punit les méchants en fermant les sources du ciel, « si bien que les petits enfants en sont réduits à lécher le sable aride³. »

(1) Afanasiev, *Vues poétiques des Slaves sur la nature*, t. I, poëme.

(2) Nodilo, *Rad Abadents Jugoslavenski* [Mémoires de l'Académie d'Agras], t. LXXXIX.

(3) Veselovsky, *Recherches sur les origines de la poésie religieuse en Russie*, Saint-Pétersbourg, 5^e fasc., p. 82-83, et 8^e fasc. [Mémoires de l'Académie des sciences].

(4) Stamenik, [Recueil de folklore bulgare, de science et de littérature], Sofia,

Le jour de la Saint-Élie (Ilin den) est, en Bulgarie, un jour férié, une fête officielle. Ce jour-là on célèbre dans certains cantons des rites analogues à ceux que nous avons mentionnés plus haut en Russie et qui ont une allure singulièrement païenne.

En 1886, un Tchéque résidant dans la Bulgarie méridionale, M. Voracek, fut témoin d'une fête de Saint-Élie célébrée à Javorovo, à 20 kilomètres de Philippopoli¹. Voici le résumé de son récit.

Les paysans commencent par égorger une génisse sur une colline plantée de chênes. L'égorgement a un caractère vraiment rituel. Le sacrificateur ôte son bonnet, fait le signe de la croix, ainsi que tous les assistants et procède à l'immolation en disant : « Quo saint Élie nous soit en aide. » L'animal tué est coupé en morceau et sa chair cuite dans des marmites. Seuls les hommes assistent à l'opération.

La viande une fois cuite, les femmes et les enfants arrivent : ils font le signe de la croix en répétant : « Quo saint Élie nous soit en aide. » Le sacristain et le prêtre se présentent à leur tour avec l'encenseur, le goupillon et des cierges. Le prêtre bénit l'eau.

Les femmes ont apporté des vases : quelques-unes du pain, de l'eau-de-vie et du vin. Chacune reçoit une portion de soupe et quelques morceaux de viande. Un banquet champêtre s'organise ; la fête se termine par le khoro traditionnel. D'après M. Voracek, cette solennité se célèbre dans la plus grande partie de la région du Rhodope. Il signale encore dans cette région de nombreuses ruines de chapelles consacrées à saint Élie.

Dans les chants serbes et croates, Élie est appelé le cocher céleste. Il frappe les démons de la foudre sur l'ordre de Dieu. Il joue encore un autre rôle. C'est lui qui mange la lune et il la dévorerait tout entière si Dieu ne remplaçait ce qu'il a absorbé².

Les Slovènes se figurent les vents comme des frères ennemis

années 1889 et suivantes, t. III, p. 15, t. V, p. 29; t. X, p. 24. Voir aussi, dans le recueil des frères Milutinevi, p. 525.

1) *Službašty Službašty* (Revue slave en tchèque), t. V, Prague, 1886.

2) Fr. Kraus, *Sagen und Märchen der Slaven*, t. 41.

qui passent leur temps à se quereller. Saint Élie déchaîne sur eux la pluie pour les calmer¹.

Ainsi chez les Russes, les Serbes, les Bulgares et les Slovènes, saint Élie apparaît comme le saint du tonnerre, le grand maître de la pluie, des vents et des orages. Il n'est pas téméraire de supposer que son culte s'est substitué à celui du Zeus slave, du Peroun dont l'existence est si clairement attestée par les anciens textes russes.

Le chêne paraît avoir été l'arbre sacré de Peroun comme il était l'arbre sacré de Zeus.

Nous avons mentionné plus haut le texte galicien qui désigne un chêne de Peroun comme limite d'un champ et le texte de Helmold sur le chêne qui figurait dans le sanctuaire du dieu Proven. Dans la *Vie de l'évêque Otto de Bamberg*, par Herbord², il est question d'un grand chêne qui s'élevait auprès de Siottin et près duquel une source jaillissait. Le peuple le vénérât comme étant habité par un dieu. Un autre chêne sacré est mentionné chez les Slaves de Russie par Constantin Porphyrogénète³. Il raconte un voyage des Russes sur le Dniéper :

« Quand ils arrivent, dit-il, dans l'île de Saint-Georges, ils font leurs sacrifices dans cette île parce qu'il s'y trouve un très grand chêne et ils offrent des oiseaux vivants. Ils fichent des flèches en rond autour de l'arbre et y déposent aussi des morceaux de pain, de la viande et un peu de tout ce qu'ils possèdent suivant leur coutume. Et ils tirent au sort en ce qui concerne les oiseaux pour savoir s'ils doivent les tuer, les manger, ou les laisser en vie⁴. »

Le chroniqueur tchèque Cosmas, qui évite avec soin tous les

¹ Kres (Récit slovène), IV, 402.

² II, 31. Cette Vie qui figure dans les *Monumenta de Periz* (t. XII) a été imprimée à Hanovre en 1808.

³ *De administrando imperio*, ch. 37.

⁴ Le patriarche ecclésiastique de Florie le Grand (1721) signale encore, parmi les superstitions, la coutume de faire des prières sous un chêne dont le prêtre étendait les branches aux fidèles. Dans la Fable Russe on voit quelquefois des orages, Dieu ou saint Élie pourchassant les démons qui, se cachent dans les maisons, les églises, sous certains arbres, notamment sous un chêne (Machal, p. 63).

détails un peu précis sur le culte païen, parle seulement du culte des bois et des arbres (*lucos et arbores*) sans désigner particulièrement le chêne. Un autre texte bohême l'*Homiliaire* de l'évêque de Prague, mentionne également le culte des bois et des arbres (*lucos et arbores*), mais sans désigner le chêne¹.

Cet arbre est mentionné positivement dans la chronique tchèque de Hajek (xv^e siècle). Hajek mérite peu de créance pour tout ce qui concerne l'histoire proprement dite; il était peut-être mieux informé des croyances populaires. Il raconte (ad annum 991) que sur la colline de Petřín (Lorenzberg), qui domine à Prague la rive gauche de la Vltava, les Tchèques allaient pendant l'hiver, près d'un grand chêne, un feu auprès duquel apparaissaient des formes fantastiques.

En serbe, une espèce de chêne s'appelle *grm*. On a été tenté de rapprocher ce nom de la racine *grm*, tonner. Mais *grm* en slave a un sens beaucoup plus général; il désigne un bouquet d'arbres² et n'a rien de commun avec l'idée du tonnerre. Il est possible cependant que l'étymologie populaire ait établi ici un rapprochement qui n'existait pas dans l'origine.

LOUIS LEXA.

1) *Das Homiliar des Bischofs von Prag, Beiträge zur Geschichte Böhmens*, I, Prag. — 1903 (ce texte est du xiv^e siècle).

2) Miklošich, *Etymologisches Wörterbuch*, p. 80.

L'APOCALYPSE JOHANNIQUE

SA COMPOSITION ET SA DATE

En 1892 la Société théologique de Teyler mettait au concours la question suivante: « Quels résultats ont fournis les recherches des dernières années concernant l'Apocalypse johannique; notamment sur sa composition et la date de sa rédaction? » Cette question est bien digne en effet d'être étudiée¹.

Au commencement de 1882 parut un article de Carl Weissaker, lequel ne tarda point à faire impression :

« En ce qui concerne l'Apocalypse, disait-il, la véritable question est justement de savoir si nous devons la considérer comme un document simple. Quoique ce soit en quelque sorte méconnaître un axiome de la critique moderne, je me risque néanmoins à déclarer l'opinion, à laquelle j'adhère depuis plusieurs années, que cet écrit, pseudo-épigraphé comme toutes les Apocalypses, est déjà, par son origine, une compilation: que les diverses couches dont elle se compose remontent assez haut dans la

1) H. Hoffmann a fort bien exposé l'état de la question en ces termes : « Vor noch zehn Jahren stand das Bild, welches die johanneische Offenbarung in Bezug auf Composition und Aufbau bot, in symmetrischer, ja fastlicher Geschlossenheit vor unseren Augen. Beobachter erwarteten einen Fachmonographen auf rasche Unterzüge darin, dass auch bereits vorgefundenes Materialien zur Verarbeitung gekommen sind... »

« Blicken wir von da herüber auf das Bild, welches die Apokalypsen jetzt bietet, so überwiegt jedenfalls der Eindruck der Auflösung. Was die Katastrophen herbeiführte, das waren steigende Schwierigkeiten, welche das johanneische Schicksal sowohl in historischer, wie in biblisch-theologischer Beziehung der fortarbeitenden Exegese bot; es waren die auch aufdringenden Beobachtungen über Mangel an Gelänge und natürlichen Anschlüssen; über Zusammenstoß der sonst entgegenstehenden Vorstellungen; über unrichtiges Einordnen unserer Werke » (Jahrb. für Prot. Theol., 1891, p. 520 et suiv.).

passé et que l'ensemble dénote un usage déjà très développé de la prophétie¹.

Depuis longtemps, il est vrai, on avait douté de l'unité de notre Apocalypse. En 1644, Hugo Grotius tâchait de donner une explication des diverses traditions recueillies par des Pères de l'Eglise concernant la date et le lieu où le livre a été écrit. Quelques années plus tard, l'Anglais H. Hammond adhérait à l'opinion de notre illustre compatriote.

Au commencement de notre siècle (1811-1815), le professeur Vogel d'Erlangen avait découvert dans l'Apocalypse l'œuvre de Jean l'apôtre et de Jean le presbytre et fixé l'attention sur la différence de leur style et de leur langue.

En 1824 Bleek attira l'attention sur le manque de cohésion entre les chapitres xi et xii de l'Apocalypse. Tandis qu'au chapitre iv le Christ paraît déjà dans le ciel auprès de son Père, sa naissance, dans la théocratie juive, est décrite dans le douzième chapitre.

Le professeur de Wetle donnait son adhésion à l'hypothèse de son collègue. Mais quelques années plus tard Ewald insista sur l'unité de langue et de style du livre, et essaya de prouver que Bleek avait eu tort en soutenant qu'entre les chapitres xi et xii il y a une lacune que rien ne saurait combler. Bleek abandonna l'opinion qu'il avait défendue concernant les deux derniers chapitres, quoiqu'il ne pût admettre que la cohésion entre le chapitre xi et les suivants ne laissât rien à désirer.

Selon Lücke, qui donnait une critique des différentes hypothèses, l'unité de notre Apocalypse ne faisait pas de doute. Pendant un temps la critique avait expliqué l'origine des œuvres de l'antiquité grecque et romaine, auxquelles semblait manquer l'unité latinasèque, par l'hypothèse suivante : différents auteurs y ont travaillé. Mais peu à peu on découvrit, dans la littérature classique, cette unité et cet ensemble, qu'on avait vainement cherché auparavant. C'est de la même façon que sur le terrain biblique

¹) *Theologische Literaturzeitung*, 25 février 1832.

la défiance se fit de plus en plus jour à l'égard de semblables hypothèses.

L'unité de l'Apocalypse johannique semblait donc être un fait incontestable. Bien que Schweglér doutât de l'authenticité des épîtres des deux premiers chapitres, comme d'ailleurs Evanson l'avait déjà fait vers la fin du siècle précédent, il dut reconnaître qu'aucun argument ne justifiait l'hypothèse d'interpolations dans l'Apocalypse. Dans les commentaires de Niermeyer, de Volkmar et de Meijboom l'unité de l'Apocalypse fut acceptée sans discussion. Le doute sur l'unité appartenait au passé; *Omnium consensus*, le livre émanait de la même plume.

L'article de Weizsäcker, cité ci-dessus, a ouvert une nouvelle période à la critique de l'Apocalypse, si justement qualifiée par le professeur Holtzmann comme « un épisode court, mais hautement intéressant de la critique biblique. »

Deux travaux furent présentés au concours ouvert par la Société Teyler. La médaille d'or fut adjugée à un mémoire allemand; la médaille d'argent à un Hollandais. Le savant auteur — c'est en ces termes qu'était conçu le jugement — avait prouvé être suffisamment maître de son sujet. L'aperçu de la littérature, qu'il a donné, est complet ou peu s'en faut; et la critique qu'il en a faite se distingue par sa subtilité, sa justesse et son impartialité, jointes à la prudence. Son style est clair; les pensées se suivent avec ordre, de sorte que son écrit se lit et se comprend facilement même par ceux qui ne sont pas tout à fait au courant de la question. C'est M. le pasteur Chr. Rauch, de Darmstadt (Palatinat), qui en était l'auteur.

Le traité de M. Rauch est divisé en soixante-cinq paragraphes. Selon lui, il est étonnant que les critiques défavorables de Luther et de Schleiermacher et l'examen critique de l'école de Tubingue n'aient pas pu ébranler l'opinion générale sur l'unité de l'Apocalypse. Je ne comprends pas très bien comment Luther eût pu y contribuer, car, selon lui, l'Apocalypse était un manuel prophétique de l'histoire de l'Eglise. « J'estime, dit Luther, que ce livre n'est ni apostolique, ni prophétique. Avant tout les apôtres n'ont pas recours à des visions, mais ils prophétisent en paroles

claires et nettes. Enfin, que chacun en pense ce que son esprit lui suggère. Mon esprit ne saurait s'accommoder à ce livre¹ ».

Schleiermacher, il est vrai, a fixé l'attention sur la différence entre le commencement, la fin et les autres parties du livre. Selon lui, il est difficile de distinguer les discours de chaque ange et ceux du Christ. Il lui paraît étrange que le Christ figure comme un homme, le glaive à la bouche, et comme un cavalier. C'est un mélange de diverses visions. Cependant, selon Schleiermacher, il n'est pas possible de supposer que le livre ait plus d'un auteur, car le nom de Jean figure aussi bien au commencement qu'à la fin du livre.

Parmi les critiques de l'école de Tubingue, Baur parle de la Christologie de l'Apocalypse. Selon lui et ses disciples, Schwegler et Zeller par exemple, c'est Jean l'apôtre qui est l'auteur du livre. L'unité de l'Apocalypse ne pouvait donc pas être ébranlée par eux.

Comme le sujet, tel qu'il était énoncé dans le programme du cours, visait spécialement les résultats concernant la composition et la date de l'Apocalypse, M. Rauch a considéré comme superflue la citation de toute œuvre, qui ne se rapportait pas à ces questions spéciales².

Si je ne me trompe, les questions de ce genre ne sauraient être discutées en elles-mêmes, car toutes les autres questions soulevées par l'Apocalypse influent nécessairement sur le jugement relatif à l'unité du livre. Citons un seul exemple. Selon le docteur Blom, on peut considérer sans hésitation Jean, le fils de Zébodée, un des douze apôtres de Jésus, comme étant l'auteur de l'Apocalypse³. S'il en est véritablement ainsi, il est bien clair que l'unité du livre en résulte *ipso facto*, même si l'on reconnaît avec lui qu'il s'y trouve des interpolations.

1) *Préface à l'Apocalypse* de l'an 1822.

2) Par exemple le *Commentaire* de Düsterdieck sur l'Apocalypse (1887), « dont F. Spitta pense qu'il était déjà vieilli lorsqu'il parut ». Le jugement de M. Rauch sur Düsterdieck est injuste. Deux ans après la publication de son *Commentaire*, celui-ci publia une critique sur l'ouvrage de Spitta dans les *Göttinger gelehrte Anzeigen* (1889, p. 254 et suiv.), en qui prouve qu'il n'est pas du nombre de ceux qui ne font pas attention aux nouvelles hypothèses.

3) *Theol. Tijdschrift*, 1892, p. 245 sqq.

I

Le livre de M. Rauch sur la composition de la date de l'Apocalypse est divisé en deux parties : dans la première il est question des *Recherches*; dans la seconde, des *Résultats*.

Dans les dix dernières années (1882-1892), quatre hypothèses sur l'Apocalypse ont été préconisées; mais la question centrale d'où dépend tout le reste est celle-ci : L'Apocalypse est-elle, oui ou non, d'origine juvalque ?

La classification des travaux étudiés par M. Rauch dans la première partie est la suivante :

I. Les travaux fondamentaux de Völter, Vischer (Weyland).

II. L'accueil de leurs hypothèses par le monde scientifique :

a) En général défavorable à celle de M. Völter;

b) En partie défavorable à celle de M. Vischer (Völter, Bey-schlag); en partie sympathique à celle de M. Vischer (Ravens, Iselin, Anonyme).

III. Le développement des hypothèses :

a) L'Apocalypse considérée comme un livre chrétien : Weiz-säcker, Erbes (Th. Zahn);

b) Avec des sources juvalques (Weyland, O. Holtzmann).

Des deux côtés : O. Pfleiderer, P. Schmidt.

IV. Le renversement de l'hypothèse de Vischer : Schoen, Sabatier, Spitta.

V. Maintien du point de vue antérieur à ces travaux, tant qu'il est possible : Hilgenfeld, H. Holtzmann, E. de Pressensé.

Quant à moi, je donnerais la préférence à la division suivante, quoiqu'elle ne soit pas non plus rigoureuse :

I. L'hypothèse d'un remaniement (*Uebearbeitungshypothese*).

II. L'hypothèse d'une compilation (*Compilationshypothese*).

III. L'Apocalypse de saint Jean est une œuvre juvalque avec des fragments chrétiens.

IV. L'Apocalypse de saint Jean est une œuvre chrétienne avec des fragments juifs.

M. Rauch donne un aperçu très clair des diverses hypothèses.

Il est d'abord question de celles des pionniers, Völter et Vischer. Comment sont-elles reçues dans le monde scientifique? Bien que l'hypothèse de Völter ait, selon Rauch, de grands mérites, parce qu'elle a en quelque sorte levé le sceau qui couvrait le mystère de l'Apocalypse au point de vue littéraire, il la compare à celles de Linné concernant la botanique¹.

Au contraire, Vischer a gagné de nombreux adhérents pour son hypothèse, bien que des adversaires ardents, tels que Völter et Beyschlag, ne lui aient pas manqué. Leur critique est rédigée en termes passionnés. Rauch rappelle les paroles de Spinoza : « Il est dans la nature de l'homme de défendre par la raison ce qu'il conçoit par elle ; mais, ce qu'il croit par passion, il le défend aussi par passion. » M. Rauch rend hommage au ton posé d'autres auteurs, par exemple d'Iselin et de Rovers, qui forme contraste avec celui des premiers.

Au développement de l'hypothèse de Völter ont contribué Weizsäcker, Erbes et Th. Zahn. Tous les trois ont, selon Rauch, fourni des preuves convaincantes de leurs assertions, bien qu'ils se contredisent souvent les uns les autres. On est donc en droit de supposer que chacun d'eux a raison sur quelque point. Chez Weizsäcker il apprécie beaucoup la modération qui fait défaut à Völter. Il reconnaît néanmoins le bien fondé d'une de mes objections : « Selon Weizsäcker, l'auteur apocalyptique insère dans son drame des fragments qui ne datent pas de la même époque, qui diffèrent de l'écrit original et entre eux. Mais peut-on donc affirmer que

1) « Wie dieser zum ersten Mal das ganze Pflanzenreich in bestimmten Classen nach besonderen Merkmalen eintheilte, so hat jener » les idées disputées » der Apokalypsa nach bestimmten Gruppen geordnet und seitlich abgeleitet. Allein wie spätere Botaniker von Linné behaupteten, er habe durch die Bestimmung nach der Zahl der Staubblätter Zusammengehöriges getrennt und Verschiedenartiges zusammengeworfen, so wird Völtzern der Vorwurf gemacht, er habe durch die Bestimmung nach Einzelmerkmalen und äusseren Verhältnissen Stellen des Buches, welche den gleichen Geist atmen, auseinander gerissen und ungleiches zusammengeworfen. In der That macht z. B. der letzte Erkenntnissgang den Eindruck, als sei sie nach dogmatischen Kennzeichen (Tier, Lärzephrophet, Anbahnung des Tierbildes) zusammengeworfen. So fruchtbar sich Völtzers Lösungsversuch für die Wissenschaft erwies, seine Resultate fanden keinen Eingang. »

l'Apocalypse dans son ensemble est sortie de la même école et qu'elle porte un caractère universaliste judéo-chrétien ? »

Les arguments d'Erbes, d'après lesquels le premier animal du xiii^e chapitre représente Caligula, sont admis par M. Raach. Mais la communauté chrétienne vers l'an 49 aurait-elle eu déjà l'importance que lui prête Erbes ? Son exégèse de *ἄρματα ἑπτὰ* (xii, 17) contredit le sens clair du mot. Raach oublie que Erbes en appelle aux *variae lectiones* : ἑπτὰ, τοὶ ἑπτὰ, τοὶ ἑπτὰ Χριστοί, τοὶ ἑπτὰ. Avec le Sinaiticus il donne la préférence à τοὶ ἑπτὰ ou peut-être αἰρεῖς¹.

Au développement de l'hypothèse de Vischer ont contribué Weyland et Oscar Holtzmann. La dissertation du premier, qui peut compter aussi parmi les pionniers, est jugée très favorablement. Selon lui, les deux sources juives datent de 69 et de 81, et le rédacteur chrétien y aurait joint quelques fragments entre les années 130 et 140. Selon Holtzmann, les deux Apocalypses juives sont écrites sous Caligula et après la mort de Néron et auraient été enrichies d'une introduction et d'un épilogue par un rédacteur chrétien.

Raach déclare « que la manière dont les deux derniers auteurs ont envisagé le problème doit être considérée comme la seule propre à résoudre les contradictions que soulève le livre mystérieux². »

L'éloge, prodigué à la dissertation de M. Weyland, me semble plus ou moins exagéré. Il est évident que le jeune docteur a donné un ouvrage de valeur. Mais a-t-il suffisamment résolu les contradictions de l'Apocalypse ? Il m'est difficile de me faire une idée de l'usage qu'a pu faire le rédacteur chrétien de ses deux sources juives. M. Weyland a-t-il prouvé que la dernière source doit avoir été écrite après la mort de l'empereur Titus ? Les arguments me semblent moins que convaincants.

1) *Die Offenb. Joh.*, kritisch untersucht, p. 9.

2) « Besonders gilt dies von der eindringenden Untersuchung Weylands. Sie hält sich, obwohl stellenweise in sehr lebhaften Farben gemalt, doch von phantastischen Ausschmückungen wie von übertriebenem Skapitismus glücklicherweise fern. Die Fundamente sind unerschütterlich gelegt. »

M. Rauch exprime un jugement défavorable sur l'hypothèse de Pfleiderer et surtout sous celle de Paul-Schmidt. On pourrait prévoir que la « décomposition » serait continuée. Pfleiderer découvrit dans l'Apocalypse juive (iv-xii, 5) deux auteurs, dont l'un aurait écrit entre 66 et 70 et l'autre sous Vespasien. Il distingue un interpolateur chrétien sous Domitien et le rédacteur, qui mit la dernière main à l'ouvrage pendant le règne de Hadrien¹. Il faut ajouter que, malgré ces distinctions subtiles, Pfleiderer a du moins l'avantage de ne pas prétendre tout savoir, comme le prouve la déclaration suivante : « On n'arrivera jamais à la parfaite sûreté dans tous les détails. Que l'on réussisse à faire distinctement à chaque auteur sa part, je me permets d'en douter ; mais quoi qu'il en soit, je ne me sens pas à même de le faire. »

Le petit livre de Schmidt, contenant des observations sur la composition de l'Apocalypse de saint Jean, est jugé favorablement par Schmiedel, Krüger et d'autres. Selon Holtzmann, il est très instructif au point de vue actuel de la question².

En France M. Schoen et M. Sabatier défendaient une nouvelle hypothèse : L'Apocalypse de saint Jean n'est pas la traduction d'un ouvrage israhélite, mais une Apocalypse chrétienne faite avec des oracles juifs qui servaient comme de vieux matériaux dans un nouvel édifice. À son grand regret, M. Rauch ne réussit pas à prendre connaissance du livre de Schoen.

Friedrich Spitta, professeur à Strasbourg, s'est fait connaître comme défenseur de cette hypothèse. Il distingue deux Apocalypses juives, écrites en 63 avant notre ère et durant le règne de Caligula, et une Apocalypse chrétienne, composée vers l'an 60,

1) « Gegen Pfleiderers stichels Ansetzung der Abfassung kann der Einwurf erhoben werden, ob es möglich sei, dass in verhältnissmässig so kurzen Zwischenräumen verschiedene Verfasser eine Grundlage bearbeiten und erzeugen konnten » (Rauch). Mais entre les courtes parres de Weyland il n'y avait rien qu'un intervalle de deux années environ.

2) Il trouve encore digne de remarque « dass Schmidt das Eingestehen des Redactors ganz abgesehen von seinem christlichen Interesse auch auf Motive wissenschaftlicher-künstlerischen Compositionen ruhen lässt, so dass Jern Niemand mehr wissen kann wie Cap. i oder wie Cap. iv und v ursprünglich ausgesehen haben. »

dont Jean Marc est dit être l'auteur. Au commencement du ^{ix}e siècle un rédacteur réunit ces trois sources, en les enrichissant de quelques interpolations. Spitta se distingue de tous ses prédécesseurs en ce que, selon lui, les 3×7 visions font partie de trois écrits différents refondus par le rédacteur.

Sur M. Rauch, l'ouvrage de Spitta fait une impression d'hypercritique. Il me semble qu'il y a une grande difficulté à admettre l'hypothèse de ces trois savants. Autant que je sais, il n'existe pas d'Apocalypse chrétienne dans laquelle on ait inséré des oracles juifs, parfaitement contraires à l'esprit chrétien.

S'il en est un qui ait pris énergiquement parti contre les adversaires de l'unité de notre Apocalypse, c'est le professeur Hilgenfeld¹. Contre eux il répète le mot d'ordre : « *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*. » Il consent seulement à admettre quelques interpolations, telles que : xix, 8^b, 10^b, 13^b; i, 1-3 et xxi, 12-20.

Le jury qui a décerné le prix au mémoire de M. Rauch estime que sa revue des travaux récents sur l'Apocalypse est à peu près complète. Lui-même déclare qu'il n'était pas obligé de citer les nombreuses critiques publiées dans toutes sortes de recueils périodiques, sur les écrits de Völtz et de Vischer, et pas davantage de communiquer ce qu'on trouve sur l'Apocalypse dans les recherches postérieures.

A l'impossible nul n'est tenu. Mais il me semble que, s'il avait fallu faire le triage des critiques, l'attention aurait dû être fixée

¹) *Zeitschr. für wis. Theologie*, 1888, p. 510 s.; 1891, p. 429; 1890, p. 391 seq.; 1893, p. 341; 1892, p. 463 s.

Dans son discours à l'occasion du centenaire de Baur il fait mention « von einer Meinung, welche dem einen apostolischen Antiquarismus abweichenden Nihilismus jenseit der Zerstörung der Johannes-Apokalypsen und die Entchristung ihres Kerns geboren hat, ein Kindeln, welches durch die herbeilinden Doctoren — jeder versteht etwas Andres — aus Leben gekommen sein würde, wenn es nicht schon tot geboren wäre. » Il rappelle à Harbeck et d'autres savants : « Jüdische Apokalypsen oder ähnliche Schriften, wie auch die Testamente der 12 Apostelen, wurden unter Benutzung der vorchristlichen Namen christlich bearbeitet und ergänzt, nur nicht mit christlichen Namen herausgegeben. Dass christliche Schriftsteller solcher Art jüdische Stücke veröffentlicht haben sollten, ist beispiellos. »

surtout sur celles de Schmiedel des hypothèses de Vischer, de Weyland, de Sabatier, de Schmidt et de Spitta. Zahn et de Pressense sont-ils préférables à Schürer, Lüdemann, Overbeck, Jülicher, Ménégot et à d'autres, qui sont passés sous silence ?

Un défenseur de l'hypothèse de Weyland, indiquée par Rauch, comme la seule juste, n'aurait-il pas dû être attentif à l'objection de M. Lüdemann, selon qui tous les critiques impartiaux s'accordent à reconnaître que l'hypothèse d'une Apocalypse chrétienne avec des interpolations juives peut s'appuyer sur beaucoup d'analogies¹⁾ ?

Schürer est d'une opinion toute contraire : « Je doute fort qu'on se range à l'opinion de Schœn. Quand on voudra distinguer dans l'Apocalypse des fragments juifs et chrétiens, l'hypothèse de Vischer l'emportera sur celle de Schœn. Presque toutes les analogies parlent en faveur de l'hypothèse de Vischer²⁾. » Il n'aurait pas été superflu d'illustrer cette assertion de Schürer par quelques exemples. Qu'on me permette d'en donner quelques-uns.

L'hypothèse de Grabe, qui, vers la fin du xvii^e siècle, fournit la première édition des *Testamenta*, a trouvé dans les dernières années de plus en plus du crédit. Selon lui, le livre avait été écrit par un juif, mais interpolé par un chrétien. En 1884 parut un écrit de Schnapp, dans lequel il tâchait de prouver que les autobiographies des patriarches et les exhortations à leurs descendants faisaient partie de l'œuvre juive originale. Par contre, les prophéties visant l'avenir des tribus rent en partie d'une main juive, en partie d'une main chrétienne. Dans les interpolations

1) *Lit.-C. Centralblatt*, 1888, p. 74 sqq.; 1889, p. 1229 s.; 1889, p. 2 s.; 13. Febr. 1893; 1890, p. 721 sqq.

2) « *Reinessest* über Schœn und Sabatier, indem er eine grosse Schwierigkeit darin und keine Analogie dafür findet dass ein christlicher Apokalyptiker mehrere Stücke schreibe, während für die Hypothese, dass eine jüdische Apokalypse christlich interpoliert sei, zahlreiche Analogien vorliegen. Bei den Prolegomena der Vischer'schen Hypothese, zu denen R. gehört, ist dieser Zeit schon ganz hochmuthig geworden. Für jeder Unbefangenen enthält er eine Verkehlung des Sachverhalts auf die ja kaum noch tagewissens zu werden braucht » (*Theol. Jahrbuch*, 1889, p. 419).

3) *Theol. Literaturzeitung*, 1888, n° 6.

chrétiennes, les espérances messianiques sont appliquées au Christ. Selon Schnapp, les *Testaments* contribuent beaucoup à la connaissance de la religion juive antérieurement au christianisme¹. Schürer finit par conclure qu'un interpolateur chrétien avait refondé l'œuvre originale au profit de l'Église chrétienne². Un de nos compatriotes, M. Vorstman, estimait que l'opinion de Schnapp devrait servir de base à tous les traités sur les *Testaments*³.

Il est notoire que des oracles Sibyllins ont été écrits en hexamètres grecs par des juifs d'Alexandrie et, plus tard, aussi, par des chrétiens. Il y en a qui sont d'origine juive, interpolés par des chrétiens, par exemple L. V, que Schürer déclare être probablement un écrit juif, peut-être interpolé par un chrétien⁴.

L'Apocalypse juive d'Esdras (le prétendu IV^e Esdras), écrite sans doute sous Domitien ou sous son successeur, se compose, dans le texte latin, de seize chapitres. Mais les chapitres I et II, XV et XVI, qui manquent dans les traductions arabe, éthiopienne, syriaque et arménienne, sont unanimement reconnus d'origine chrétienne. A d'autres endroits encore, il est facile de reconnaître la main d'un interpolateur chrétien, par exemple VI, 28, 29 et VII, 32 de la traduction latine : « Revelabitur enim illis meus Jesus cum his qui cum eo sunt » ; *Unctus*, « quem conservat Altissimus »⁵.

Il n'y a pas longtemps encore, Richard Kahisch a tenté de fournir la preuve que l'Apocalypse de Baruch a été refondue par un chrétien. Il distingue quatre sources, dont les trois premières

1) « Seine Beziehungen zum N. T. sind freilich noch Entfernung der christlichen Zusätze weit geringer und weniger auffallend, doch haben sich in der Handschrift und in den jüdischen Interpolationen noch Anklänge an die Gedankentriebe neuer testamentlicher Schriftsteller genug, um die Benutzung unseres Buches für die Theologie und Exegese des N. T. in viel ausgiebigerem Masse als es bisher geschehen ist, wissenschaftlich erscheinen zu lassen ».

2) *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1885, II, p. 654 sqq.

3) *Phil. Tijdschr.*, 1883, p. 432.

4) « Die Betonung der disparaten Elemente unter den gemeinsamen Begriff der jüdenchristlichen ist hier wohl ebensowenig glücklich wie z. B. bei den Testamenten der 12 Patriarchen » (Hübner, p. 819).

5) Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalypik*, 1852 et *Messias Judaeorum*, 1869.

seraient antérieures et la quatrième postérieure à l'an 70. Le rédacteur chrétien est dit être contemporain de Papias¹.

Si notre recherche conduit à la conclusion que des Apocalypses juives avant et après notre ère ont été interpolées par des chrétiens, il sera difficile de nier la possibilité du même fait, quant à l'Apocalypse johannique.

Mais il est des savants qui contestent la portée de ces analogies. Pour eux, les Apocalypses d'Hénoch, des douze Patriarches, etc., sont restées juives; les chrétiens prétendaient seulement faire remonter à des auteurs juifs des prédictions sur Jésus. Au contraire, le nom et le caractère de l'Apocalypse juive originelle dans l'Apocalypse de saint Jean auraient été changés et faits chrétiens. Les premières parlaient du Messie juif, mais de façon qu'il présentât les traits de Jésus. L'Apocalypse johannique, au contraire, ne trahit pas une origine juive; elle prétend être un document chrétien et donner à l'image juive du Messie un caractère chrétien. L'analogie est donc loin d'être parfaite ici; pour qu'elle le fût, il aurait fallu que l'auteur de l'Apocalypse eût conservé à son œuvre le nom juif et le caractère juif².

De telles observations étaient faciles à prévoir. M. Harnack y avait déjà répondu. Des Apocalypses juives, refondues par des interpolateurs chrétiens, conservent les noms originaux des auteurs auxquels on les attribuait. Nous ignorons le nom de l'Apocalypse juive, qui aurait servi de base à l'Apocalypse johannique. D'après Harnack, on ne doit pas hésiter à reconnaître que nous nous trouvons dans une obscurité parfaite, dès qu'il s'agit de re-

1) *Jahrb. für Prot. Theologie*, 1891, p. 61 sqq. *Comp. Theol. Tijdschrift*, 1902, p. 467 et suiv.

2) *Theol. Tijdschr.*, 1889, p. 293. Lefmann dit avec sympathie ces paroles, de Voigt : « Vollende ungenaulich ist es, dass die Christen, welche der Ansicht waren, dass das prophetische Christus die Juden verlassen und zu ihnen übergegangen sei, jungen Eucharisten jüdischer Apokalyptik Hagen gewählten, wenn sie nicht völlig über die Entstehungsein geläutert wurden. Es werden also jedenfalls Apokalypten höchst selten bloss wegen ihres apokalyptischen Charakters angenommen sein. Die uns bekannte jüdischen Apokalypten sind denn auch ohne Ausnahme von berühmten Männern der alten Geschichte hergeleitet, und die christlichen Apokalyptiker hat durchweg auf apostol zurückgeführt » (*Theol. Jahresbericht*, 1892, p. 141).

connaître les circonstances et les conditions du remaniement supposé, mais on n'en saurait tirer un argument positif contre l'hypothèse de Vischer : «... Des presbytres de l'Asie-Mineure, disciples de l'apôtre Jean, ont répandu, selon Irénée, en se référant à saint Jean comme à leur autorité, une prophétie sur la fécondité miraculeuse dans le royaume des cieux comme un *ἀγγελος τοῦ Κυρίου*. Cette prédiction, attribuée à Jésus, se lisait au quatrième livre de Papias, mais en vérité elle a son origine dans l'Apocalypse de Baruch. Voilà donc comment un fragment d'une Apocalypse juive est devenu une prophétie de Jésus lui-même. Voilà un fait qui s'est passé en Asie-Mineure, qui est rapporté à Jean, comme témoin direct. Il ouvre d'intéressantes perspectives. Qu'une Apocalypse juive serve de base à l'Apocalypse johannique, qui par suite d'un remaniement a été publiée comme chrétienne, cela ne présente donc pas les difficultés insurmontables par lesquelles on prétendait établir *a priori* l'impossibilité d'une pareille hypothèse ».

Un autre scrupule, relevé par M. Schoen, est digne d'être cité : « Plus l'œuvre juive était une, belle, touchante, plus elle avait été aimée et vénérée par un peuple malheureux, moins on comprend que les Juifs n'ont pas gardé le souvenir d'une Apocalypse qui leur appartient en propre. Quoi, le chef-d'œuvre de l'Apocalypse juive, supérieure aux Apocalypses d'Esdras, d'Hénoch, au livre de Daniel lui-même, aurait disparu sans laisser de trace ! Le titre même n'aurait pas été conservé, comme pour les Apocalypses de Pierre et de Paul, dont nous savons même qu'elles ont existé. Aucun auteur de la littérature israélite n'en ferait mention. Il faut avouer qu'il y a lieu de s'en étonner ».

Selon M. Schürer, qui connaît à fond l'Apocalyphtique juive, la plupart de ces auteurs juifs, de 200 avant jusqu'à 100 après notre ère, ne sont même pas nommés dans la littérature juive. Toute trace de leur existence sût été perdue pour nous, si des chrétiens n'avaient pas trouvé plaisir à les lire, à les copier, à les repro-

1) *Nachwort*, 1880, p. 120 s.

2) *L'origine de l'Apocalypse de saint Jean*, 1888, p. 75.

duire et à les remanier par ci par là sous une forme chrétienne¹. L'objection de M. Schoen ne porte donc pas.

II

Nous passons à la seconde partie du livre de M. Ranch : *Les résultats*. L'auteur donne une analyse du livre qui se distingue par sa finesse et son exactitude. Je cite un seul exemple. Chacun connaît le *crux interpretum* du chapitre v, v. 6, où paraît l'Agneau, tandis qu'au verset précédent le lion de la tribu de Juda semble devoir l'emporter. « Comme cette expression «*αἶς*» est vraisemblablement un renvoi au chapitre III d'Ésaïe, il faudrait d'après le verset 8 compléter en donnant à ce verbe comme régime les mots : « souffrance et châtiment. » Si nous rapprochons ce passage des Actes des Apôtres (viii, 34) : *οὐκ οἶδεν λέγειν ἄ τι σημαίνει*, il est clair que les premiers chrétiens pensaient au Christ². »

Que l'épilogue, chapitre xiv, v. 6 ou 8 à 21, en entier soit l'œuvre d'un auteur chrétien, nous ne pouvons pas le concéder. Si je ne me trompe pas, les versets 6, 7^b, 9-11, 14, 15, 18, 19 sont plus à leur place dans une Apocalypse juive.

Quelques auteurs en appellent à l'unité de langue et de style dans notre Apocalypse pour repousser l'hypothèse de M. Vischer et d'autres, par exemple M. Sabatier : « En vain avons-nous fait une comparaison minutieuse, à ce point de vue du style, entre les trois premiers chapitres et le reste, il ne nous a pas été possible de noter la plus légère différence, soit dans le caractère de la langue, soit dans le degré de liberté de l'auteur. Rien ne nous

1) Theol. Literaturz., 1887, n° 6.

2) P. 33-59; p. 75-117.

3) « Ist unser Cap. ursprünglich jüdisch, so haben wir jemand anders darunter verstehen, ohne Zweifel auch eine Einzelpersonlichkeit, eine ideale Figur, und zwar den von den Propheten gemeinten Gottesknecht, der durch Leiden zur Herrlichkeit hindurch dringt. Dann sind Lamm und Wurzel coordinierte Ausdrücke zu Lamm, Lamm und Wurzel (Baum) finden sich auf das gleiche Subject bezogen neben einander auch Jer., xl, 10. »

donné à soupçonner qu'il n'était asservi à un texte et que la il obéissait librement à sa propre inspiration¹. »

M. Knappert aussi fait un appel à l'unité de langue et de style. Selon lui, il est impossible de reconnaître la traduction d'un original juif². Langage et style n'admettent qu'un auteur.

La question : L'auteur de notre Apocalypse s'est-il servi, pour ses citations de l'Ancien Testament, du texte original ou des LXX, n'est pas de date récente. Selon Ewald, l'auteur ne se servit jamais des LXX³. Selon Lücke, il est difficile de décider si l'auteur fait usage du texte hébreu ou des LXX, parce que nulle part dans notre Apocalypse ne se trouvent des citations directement tirées de l'Ancien Testament⁴. Et cependant il prend parti pour l'emploi exclusif des LXX.

Tous les interprètes concèdent cependant que le grec des sept épîtres est bien supérieur au grec des autres fragments. Ces lettres ont été tout d'abord écrites en grec. Depuis le iv^e chapitre on a découvert des irrégularités de syntaxe, dont il n'y a pas de parallèles chez les auteurs grecs, par exemple : ἐρεπόμεν τε τῷ αἵματι (v, 9), ἴδις : ὁν καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐκχύματα (i, 4). Le nombre des pléonasmes : καὶ συμπληρῶν ἰσχυροὺς μέγας, καὶ οὐκ ἰσχυροὺς ἀπ' οὗ ἐκρῆσαν ἰσχυροὺς καὶ τῆς γῆς τελευτήτος συμπληρῶν οὐκ αὐτῶν (xvi, 18) n'a peut-être jamais été surpassé.

La justesse de ces appréciations sur le style peut être un point de controverse. Il faudra reconnaître que l'unité de style et de langue ne peut pas être établie avec assez de précision pour servir de base à l'unité de composition de notre Apocalypse.

J'ajoute deux mots sur les trois premiers versets du livre,

1) Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean, 1838, p. 5.

2) *Op. cit.*, p. 212.

3) *Comment. in Apocal. Joannis*, 1828, p. 37. Quelques années plus tard il écrit dans ses *Addenda et Corrigenda* : « Nun, dum ratum veritatem LXX proposita non legimus, sed cum ipsa librum minus sequi testamur potius Hebraicum legimus. »

4) « Der Sprachcharakter der Apokalypse ist durchaus Homöth. Nirgends das Spür von einer irgend wesentlichen Verschiedenheit in grossen oder kleinen Abschnitten. »

« un titre développé, où les copistes indiquaient la nature d'un ouvrage et en recommandaient la lecture » (Sabatier).

Dernièrement parut un petit livre de Henri Schoen¹ sur des versets. Selon lui, le texte des deux premiers versets, qui se trouve chez Denys d'Alexandrie (Eusèbe, *H. E.* VII, 23: Ἀρχαῖος ἔχειτο Χριστός. ὁ Θεὸς αὐτῶν λέγει πρὸς τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ ἐν τῷ θυμῳ, καὶ ἐκφαίνει ἐκκαλεῖσθαι διὰ τοῦ ἱεροῦ αὐτοῦ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ ἰσχυρὰς, ὡς ἐκέρχοντες τὴν λέγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ, ὅσα εἴη), est préférable à celui du texte du v^e siècle (Sinaiticus et Alexandrinus). Les mots omis ou modifiés par Denys ont causé les plus grandes difficultés aux interprètes anciens et modernes.

Le troisième verset ne se trouve pas chez ce Père de l'Église. Selon Schoen, un copiste du n^e ou du iv^e siècle a interpolé ce verset, quand le livre fut lu le premier jour de la semaine dans les assemblées chrétiennes. En comparant 1, 3 (Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοῦ λόγου τῆς προφητείας καὶ ταποῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα) et xii, 7 (Μακάριος ὁ τηρῶν τοῦ λόγου τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου), il n'y a pas de doute que la priorité appartienne au dernier passage.

Il se peut donc que l'auteur, qui déclarait bienheureux celui qui dans les assemblées liait le livre et ceux qui entendaient les oracles du livre de la prophétie et observeraient ce qui était écrit dans ce livre, soit le même qui ait corrigé les deux premiers versets.

Quel est le jugement de M. Rauch sur la composition de notre Apocalypse²? En voici un résumé :

Elle n'est pas l'œuvre d'une seule main, ce que prouvent nombre de contradictions et comme le dit Weizsäcker, « la composition compliquée du livre. Tantôt la fin est proche (ii, 10, 24 et iii, 11), tantôt aux chapitres iv et suivants, le Jugement dernier est décrit avec ses nombreuses calamités. Dans les premiers chapitres le Christ figure comme le juge du monde élevé au ciel, tandis qu'au douzième chapitre une description est donnée de la nais-

1) De *temore omnia scriptura tricen. primorum versuum Apocypsiens*, Patens, apud G. Fischerbach, 1893.

2) P. 90 | p. 117-120.

sance du Messie. Les répétitions ne manquent pas. Après que la dernière trompette a sonné, on s'attendrait à la fin. Mais les visions des coupes suivent. Schoen et Salatier ont eu tort de prétendre que dans les neuf premiers chapitres il ne se trouve pas un mot, qui n'eût pas été écrit par un chrétien du I^{er} siècle.

L'Apocalypse dans son ensemble ne saurait être attribuée à des auteurs chrétiens. Elle a un double caractère ou, comme M. Vischer le remarque, « deux points de vue parfaitement différents qui se suivent. » Il s'agit ici de « contradictions essentielles ». Dans la personne et dans l'œuvre du Christ nous rencontrons des idées religieuses toutes différentes. Le Christ historique n'est pas estimé à sa valeur pas plus que son évangile, excepté dans le prologue et l'épilogue. Il me semble cependant que celui qui est appelé le premier et le dernier, qui a les clefs de la mort et de l'enfer, qui marche au milieu des sept candélabres, qui tient l'épée aiguë à deux tranchants; qui a les yeux comme des flammes de feu, dont les pieds sont semblables à l'airain, qui sonde les cœurs et les reins; qui tient la clef de David — ne peut guère être considéré comme le Christ historique. Mais revenons à M. Ranch. Il observe qu'il n'est question de la croix du Christ qu'en passant (xi, 8). En outre, il n'est guère admissible qu'on puisse expliquer par l'esprit chrétien les appels à une vengeance sanguinaire, les espérances concernant l'existence durable du temple, etc.

On pourrait encore fixer l'attention sur la différence entre le lion de la tribu de Juda, $\alpha \lambda \epsilon \omega \nu \Delta \alpha \upsilon \delta$ (v, 5), et celui qui est appelé $\delta \lambda \omicron \gamma \omicron \varsigma \tau \omicron \varsigma \theta \epsilon \omicron \upsilon$ (xix, 13). Bien qu'il ne soit pas identique au Logos du quatrième évangile, cependant il est évident que le Christ est représenté ici comme un être métaphysique.

Que j'aie encore un exemple. Quelqu'un pourrait-il attribuer les trois visions (vi, 1-8; xiv, 1-5; vii, 9-17) à des auteurs chrétiens? Aux quatre coins de la terre se tiennent quatre anges, retenant les quatre vents, pour qu'aucun vent ne souffle sur la terre, sur la mer ni sur les arbres. De l'Orient vient un autre ange avec un sceau du Dieu vivant, qui crie à haute voix aux quatre anges: Ne faites aucun mal à la terre, ni à la mer, ni aux arbres, jusqu'à

ce que nous avons marqué le front des serviteurs de notre Dieu. Le Voyant entend le nombre de ceux qui ont été marqués du sceau des serviteurs de Dieu : 144,000 de toutes les tribus des fils d'Israël. Cette application du sceau ne saurait se rapporter qu'à Israël, dont les fils avaient été marqués du sceau d'Él. *Gen.* 26.

Au chapitre quatorzième, le Voyant contemple l'Agneau sur le mont de Sion et avec lui 144,000 compagnons, dont le front est marqué du nom de l'Agneau et de celui de son Père. Il entend une voix du ciel comme le bruissement de plusieurs eaux et le roulement du tonnerre. La voix qu'il entendait était semblable au jeu des harpistes. Ils chantaient comme un nouveau cantique devant le trône et les quatre animaux et les presbytres (à comp. iv, 2, 4, 6-11). Personne ne peut apprendre ce cantique excepté les 144,000 rachetés de la terre. Ils ne se sont pas souillés avec des femmes. Ils suivent l'Agneau où qu'il aille. Comme une *ἐκκλησία* ils ont été rachetés des hommes pour Dieu et l'Agneau. On ne trouve pas de fraude dans leur bouche. Ils sont sans tache.

Tous les efforts pour attribuer ces deux visions au même auteur chrétien ont échoué. Les 144,000, *οἱ ἑκατάμυριάδες τῶν τέτταρ-
σών ἀδελφῶν*, sont d'autres que les 144,000 *ἐκκλησία τῶν ἁγίων ἐκ
πάντος γένους οὐδὲν Ἰσραὴλ*. L'observation de M. Pfeiderer est juste : Les 144,000 du chapitre vii sont l'élite du peuple d'Israël, ceux du chapitre xiv sont l'élite du genre humain; l'élection de ces derniers est tout à fait indépendante de leur nationalité juive; ils sont rachetés par l'Agneau, c'est-à-dire ils sont chrétiens et comme tels se distinguent comme des prémices parmi les rachetés par la sainteté de leur vie personnelle, c'est-à-dire qu'étant chrétiens ils sont en même temps ascètes¹.

Dans la vision ch. vii, 9-17, une multitude innombrable de toutes nations, de toutes tribus et de toutes langues est devant le trône de Dieu et de l'Agneau, vêtus de robes blanches, ayant des palmes à la main et chantant les louanges de Dieu et de l'Agneau. Ceux-ci sont-ils les mêmes que les 144,000 des tribus d'Israël? Dans ce cas, il y a lieu de s'étonner de la réponse que

1) *Das Protestantenthum*, p. 250 s.

donne le Voyant à un des presbytres, quand celui-ci lui demande : « Qui sont-ils et d'où viennent-ils »? — « Mon Seigneur, tu le sais. » Le Voyant apprend qu'ils sont venus *ἐκ τῆς θύρας τῆς πύλης*, qu'ils ont lavé leurs habits dans le sang de l'Agneau; qu'ils servent Dieu dans son temple nuit et jour; que l'Agneau les paîtra et les conduira aux sources des eaux de la vie et que Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux.

Probablement l'auteur de cette péricope est le même que celui du chapitre xiv, v. 1-5.

Une Apocalypse d'origine juive commence au iv^e chapitre, lequel a peut-être été précédé par une introduction, qui est perdue. Elle contient les visions introductrices (ch. iv et v), les visions des seaux (ch. vi et vii; xiv, vs. 1-5)¹, les visions des trompettes (ch. viii, 2 à ix, 21; xi, 13 à 19), le jugement (xiv, 14 à xv, 4; xvi, 17^a, 18, 19^a, 20), le nouvel ordre du monde (xix, 11 à xxii, 8).

Cette Apocalypse juive renferme encore cinq fragment apocalyptiques : i, 1^a, 2^a, 5-7, 4, 9-11; xi, 1-13 et xii, 1-17; xii, 18; xiii; xvi, 13-16; xiv, 6-13; xv, 5-xvi, 12, 17^a, 21; xvii, 1-xix, 6; xxi, 9-xxii, 5.

Saurons-nous jamais ce qui appartenait à ces fragments apocalyptiques?

Selon M. Rauch, une *main chrétienne* développa cette Apocalypse juive en y ajoutant quelques versets et quelques mots, le prologue et l'épilogue sous forme épistolaire pour la communauté chrétienne. Des expressions telles que *ἐπεὶ, ἵνα, ἀπὸ τοῦ νῦν* pouvaient facilement être changées en idées chrétiennes. Au dernier rédacteur chrétien sont attribués chapitres i-iii, excepté i, 7, 8. Je ne comprends pas trop cette distinction. Une *main chrétienne* a écrit le prologue, par lequel on entend ordinairement les chapitres i-iii, comme le fait aussi notre auteur — et ces trois chapitres sont en même temps l'ouvrage du dernier rédacteur!

Qu'on me permette de faire quelques observations sur les

1) A noter aussi, ch. v, 9-14; vii, 9-17 et xiv, 1-5 sont d'origine chrétienne.

qu'ils ont jeté un regard dans les cabinets des Apocalypiciens juifs et chrétiens, des interpolateurs et des rédacteurs *. M. Rauch n'est pas de ce nombre *.

Presque tous les commentateurs sont unanimes à reconnaître que le chapitre xi doit avoir été écrit avant l'an 70 *. Selon Rauch, ce chapitre ne saurait avoir été écrit vers la fin de la guerre juive. Bien que les chapitres xiii et xi n'aient primitivement pas de rapport mutuel, ils ont été joints ensemble dans l'Apocalypse juive. Le nombre de l'animal désigne l'empereur Mommien aussi affirme que cet animal doit être Caligula. Contre toutes les autres solutions — et personne ne l'ignore, leur nombre est légion — les doutes sont plausibles. « Les deux fragments (x à xiv, 17 et x, 1 à 4^e : xii, 13, 13 ; xvi, 13-16) peuvent être datés vers l'an 40. »

Nous aussi, nous tenons le dixième chapitre pour une introduction aux quatorze premiers versets du chapitre xi (les versets 15-18, le son de la dernière trompette, le cantique au ciel) ne sont pas à leur place ici). Le dragon, après avoir vainement combattu le Messie au ciel et sa mère sur la terre (ch. xii), figure au chapitre xiii, sous la forme d'un animal à sept têtes et d'un autre animal, qui est au service du premier. Est-il prouvé que le premier animal représente Caligula ?

Chapitres xvii, 1-xix, 6 forment un ensemble. L'expulsion des juifs de Rome, dont parle Suétone dans la *Vie de Claude*, peut,

1) La remarque de M. Pfeifferer : « Zu voller Sicherheit in allen Einzelheiten wird man es nie bringen. — Ob es gelingen werde, den Antheil aller einzelner Verfasser sauber auszuscheiden, ist mir zweifelhaft, jedenfalls mache ich mich nicht anheischig dies zu thun. Bei manchen Partien ist man auf Geschmacksurtheile angewiesen, welche natürlich immer schwankend und problematisch bleiben » (o. c., p. 319, 320).

2) « Einerseits ist unsere Kenntnis jener Zeiten zu mangelhaft, sodass wir manche geschichtliche Einschnürung überhaupt nicht untersuchen können, andererseits hatten verschiedene Zeiten einzeln so ähnliche Verhältnisse, dass es möglich wird, einzelne Situationen mehreren Zeiten zugleich zuzupassen » (p. 127).

3) A l'exception du professeur Wabnitz de Mannheim. Selon lui, le verset 16 ne s'indique point le temple d'Hérode, mais « ein jüdischer materieller Zukunftstempel » (*Jahrb. für Prot. Theol.*, 1897, p. 510 sqq.; 1898, p. 131 ».)

selon M. Rauch, avoir été la cause de la peinture prophétique : « Sortez de la ville, mon peuple, afin que vous n'ayez part à ses péchés et ne soyez frappés de ses plaies » (xviii, 4). L'Apocalyphticien a transformé ce bannissement en une mesure prise par Dieu pour le salut du peuple repoussé. Le fragment fut écrit vers l'an 60. Bien connus sont les mots de Suétone : « Judaeos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit » (*Vita Claudii*, XXV). Nous lisons dans les Actes (xviii, 1), qu'un juif, du nom d'Aquila, originaire du Pont, était nouvellement venu d'Italie avec sa femme Priscille à cause de l'édit de Claude, selon lequel tous les juifs devaient sortir de Rome. Selon Dion Cassius (LXI, 6), l'édit défendait seulement les réunions religieuses. Mais est-il permis de ne pas tenir compte des mots « impulsore Chresto » ? Il est très invraisemblable qu'ils désignent un insurgé inconnu, appelé Chrestus. On sait qu'en Occident le nom du Christ se prononçait *Chrestus*. Il est permis de supposer que Claude, qui favorisait les Juifs, ait banni les chrétiens pendant quelque temps de Rome, à l'instigation des juifs. Aquilas et Priscille étaient probablement déjà chrétiens à leur arrivée à Corinthe. Les Actes ne parlent pas de leur conversion. Et c'est ainsi que leur amitié avec Paul s'explique le mieux.

Il ne me semble pas invraisemblable que le Voyant ait été témoin de l'incendie de Rome en l'an 64 (ch. xviii, 8 : καὶ τὴν πόλιν αἶψα καὶ πᾶσι τοῖς κατοικοῦσι ἐν αὐτῇ). Son horreur de cette ville est telle que, selon lui, tous les peuples ont été séduits par sa sorcellerie et que le sang des saints, même de tous ceux qui ont été mis à mort sur la terre (v. 24), a été trouvé dans cette ville. Certes ce n'est pas dans le dernier cas qu'il a pensé aux juifs tombés dans la guerre de 66-70, dont Rome avait été la cause.

Selon M. Rauch, il serait difficile d'indiquer une date pour les autres fragments de notre livre. Il me semble que, pour ce qui concerne la destruction de la Jérusalem nouvelle (xvi, 9 à xxii, 5), personne ne pouvait nourrir l'espérance d'une céleste Jérusalem, sans temple, avant que la ville et son temple eussent été détruits, ni après que sous Hadrien on eût commencé à construire un nouveau temple. Dans d'autres Apocalypses aussi (*Révoch*, 53, 90 ;

IV Esdras, 7) on parle de l'attente d'une nouvelle Jérusalem, qui sera beaucoup plus glorieuse que la première. Les deux descriptions (xvi, 1-4 et xvi, 9-27) diffèrent : d'après la première, Dieu habitera dorénavant avec les hommes, tandis que, d'après la dernière, les Gentils doivent être d'abord guéris par le feuillage de l'arbre de la vie.

Quand ont été écrits les chapitres iv à ix, qu'on compte parmi les parties récentes de l'Apocalypse juive ? Différentes réponses ont été données : entre 65 et 66 ; sous Vespasien ; en 81, en 62, etc. « Si la conclusion à laquelle on s'est arrêté pour xviii, 4, est juste, il ne nous est pas permis, dit M. Rauch, d'en faire remonter la date au delà de l'an 53. Les phénomènes de la nature décrits aux chapitres vi et ix nous fournissent d'autres renseignements. Si ceux-ci indiquent une année déterminée, nous pourrions en conclure que leur composition l'a suivie de près. » De très importants événements se sont produits, ajoute-t-il, à divers moments aux environs de l'an 40. Eberes et Volter, H. et O. Holzmann se reportent plus volontiers vers l'an 60. La situation politique alors en comporte davantage, notamment la nouvelle guerre des Parthes en l'an 58 : »

Je ne pense pas qu'il soit possible de répondre sans hésitation à cette question. Quelques exemples suffiront. Au chapitre vi, six sceaux sont ouverts. Le troisième sceau amène une famine. Laquelle est-ce, celle du règne de Claude, ou celle du règne de Néron? Le cavalier, monté sur un cheval jaune, se nomme la Mort, suivi de Hades. Il n'est pas impossible que l'Apocalypticien ait pensé aussi à une peste, bien qu'il dise : θάνατος αὐτοῦ ἐπὶ τὸν τέταρτον τῆς γῆς ἀποκτενεῖ ἐν ῥομαίῳ καὶ ἐν λιμῇ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ἐπὶ τὸν ὅπλῳ τῆς γῆς. Mais qui dira de quelle peste il s'agit ici? Est-ce celle d'Asie-Mineure en l'an 60 environ ou celle de Rome en 63?

Et maintenant, prenons la vision des six trompettes (ch. viii). Après la cinquième trompette, la plâie des sauterelles s'ouvrit pendant cinq mois. Est-il bien certain qu'il soit question de celle de 62 ? Après la sixième trompette, 200 millions de cavaliers sortent de l'Euphrate ; le tiers des hommes sont tués par le feu, la fumée et le soufre. C'est une invasion des Parthes. Mais laquelle ? L'an

40 avant notre ère, les Parthes arrivèrent en Syrie; Vologèse, roi des Parthes, remporta, en 62 après J.-C., une victoire éclatante sur les Romains, tandis que vers la fin du règne de Vespasien on s'attendait à une guerre avec les Parthes, qui éclata sous Trajan. « En vérité on a l'embarras du choix, si l'on veut mettre l'allusion de l'Apocalypse aux guerres contre les Parthes en relation avec des dates historiques déterminées; ce qui n'est certainement pas nécessaire dans une fiction si fantastique¹. »

Il est évident que, parmi les fragments chrétiens, les épîtres occupent la première place. Quand ont-elles été écrites? Rauch fait observer que les communautés ne formaient pas encore une Église. Comme les noms des hérétiques n'ont qu'une signification symbolique, les idées sont fort élastiques. Mais il n'est pas indispensable de les placer au II^e siècle. Bien que des persécutions eussent eu lieu, elles n'étaient ni universelles ni bien rigoureuses.

Mais quoique les communautés ne formassent pas encore une Église, elles avaient cependant déjà une histoire. La communauté d'Éphèse avait abandonné sa première *kyrie*; elle était tombée; elle est invitée à se convertir et à revenir à ses œuvres premières. Les dernières œuvres de Thyatire valent mieux que les premières. Sardes doit se réveiller et se rappeler comment elle a reçu et entendu l'évangile.

Les noms des hérétiques ne renouent pas nécessairement jusqu'au II^e siècle, selon M. Rauch. Ceux qui les placent au II^e siècle seront-ils convaincus d'erreur par une telle assertion? Il est permis d'en douter. Les hérétiques combattus dans les épîtres sont sans doute les mêmes personnages; ce sont les pseudo-apôtres, les Nicolaites, les disciples de la prophétesse Jézabel, les membres de la communauté à Sardes, dont les vêtements étaient souillés. C'est Irénée qui parle le premier des Nicolaites². A plusieurs reprises on a observé qu'il y a, à certains égards, des rapports

1) Pfeiderer, *Aus dem Urchristenthum*, p. 323.

2) « Hier ist eine aber liegt die Annahme sehr nahe, dass der apokalyptische Name der Nicolaiten auf jüdischen Gnostiker übertragen wird » (Hilgenfeldt, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, 1894, p. 408 sqq.).

entre les hérétiques des épîtres et ceux qui sont combattus dans l'Épître de Jude, v. 4, 8, 10-16 et dans II Pierre II, qui font penser à la secte des Carpocratians. Il est difficile d'indiquer à quelle époque la doctrine de ces hérétiques a été prêchée pour la première fois en Asie-Mineure. Les faux docteurs combattus dans les chapitres II et III de l'Apocalypse sont probablement des Carpocratians d'une époque antérieure.

Il n'est pas encore question de persécutions générales dans ces épîtres. Mais à l'avenir la *gênesis* doit devenir plus grave (II, 10). Vers la fin du règne de Domitien quelques chrétiens furent condamnés, par exemple le consul Clément et sa femme Domitilla. Il est évident, d'autre part, qu'après la révolte sous Hadrien les chrétiens n'eurent plus rien à souffrir des juifs, dont il est question dans les épîtres aux Églises de Smyrne et de Philadelphie.

Pour fixer la date de ces épîtres il faut aussi faire attention à la Christologie, qui a beaucoup d'affinité avec celle des épîtres deutéro-pauliniennes et avec l'Épître aux Hébreux, et tenir compte du tremblement de terre, qui détruisit Laodicée en l'an 60 ou 61. Cet événement est passé sous silence dans l'épître à cette communauté et quelques critiques en ont tiré la conclusion que les épîtres ont été écrites peu de temps avant l'an 140. Laodicée est qualifiée de riche et n'a manqué de rien; on en conclut que de nombreuses années ont dû s'écouler depuis cette catastrophe. Cette argumentation n'a guère de valeur. Était-il nécessaire de mentionner cet événement dans une épître à la communauté chrétienne de Laodicée? Pourquoi déclarer que l'auteur a dû écrire sa lettre quarante ans après le tremblement de terre? Ne pouvait-il pas également passer sous silence cet événement s'il s'était écoulé environ quatre-vingts ans? En outre, Tacite (*Ann.* XI, 27) raconte que Laodicée « nulla a nobis remedio propriis viribus revaluit. » Pour réparer le dégât, la ville n'avait pas besoin de Rome et c'est pourquoi elle pouvait dire : *τις δὲ ἐμὴ καὶ παλαιότερα καὶ σὺν ἡμῶν χρεῖαν ἔχει* (Apocal., III, 17). M. Spitta, pour lequel les épîtres font partie de son Apocalypse de l'an 60, peut se prévaloir avec autant de raison du silence sur le tremblement de terre dans la lettre aux Laodicéens pour étayer son hypo-

thèse¹. Chaque auteur tire de ce silence les conclusions qui conviennent à sa thèse.

De quelle époque datent les interpolations chrétiennes? On fixe l'attention sur le chapitre vu, v. 13. M. Rauch ne trouve point nécessaire de voir dans ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θύλακος τῆς μεγάλης une allusion aux mesures de préservation dont Pline le Jeune fait mention dans son épître à l'empereur Trajan. La dernière catastrophe avant l'avènement du nouvel ordre du monde est indiquée. Quant à moi, je ne saurais placer la grande multitude de toute nation, de toute tribu, de toute langue, dont les vêtements sont lavés et blanchis dans le sang de l'Agneau (vu, 9 et suiv.) avant l'an 112, quand Trajan donna au gouverneur de Bithynie ses instructions bien connues.

Il est deux fois question (xviii, 20 et xxi, 14) de αἱ ἀποστόλοι et αἱ δοῦλα ἀποστόλων τοῦ ἑνός, dont les noms sont gravés sur les douze ἑκατόμβαι de la muraille de la cité sainte. Dans l'épître aux Éphésiens (ii, 19, 20) les lecteurs sont nommés συνκαταίτη τοῦ ἑνός et οἰκοδομοὶ τοῦ Θεοῦ, établis sur le fondement τοῦ ἀποστόλου καὶ προφητοῦ. Jésus-Christ est la pierre angulaire (ἀκρογωνιαίος) de ce fondement. La possibilité existe que notre interpolateur ait eu ces versets présents à l'esprit. Quand les versets 7 et 8 furent écrits, une interpolation peut avoir été insérée dans l'introduction des épîtres (i, 4 à 20), par l'auteur de l'introduction générale (i, 1 à 3), où il est question de πᾶς ὁβελήματος, de κἄντι αἱ πόλεις τῆς γῆς.

Selon M. Rauch, il ne faut pas chercher le motif de l'œuvre accomplie par le rédacteur dans de violentes persécutions, mais dans des phénomènes où il voyait des présages de la parousie. Le règne de Titus, dit-il, quelque court qu'il fût, présente des événements de ce genre. Le rédacteur remarquait dans la destruction d'Herculanum et de Pompei un commencement de l'accomplissement de la prophétie du chapitre xviii, d'autant plus qu'elle se réalisait encore par l'incendie de l'an 80, qui détruisit le Capitole

1) « Wäre Jesus fruchtbarer Keim als bereits eingetragene gewesen, so hätte es mindestens sehr nahe gelegen, wenn die in sicherem Reichthum Lebenden auf Jesus vernichtendes Gerücht warnend zurückgewiesen wären. »

et la plus belle partie de la ville. Peut-être aussi la peste à Rome et aux environs sous Vespasien a-t-elle été à ses yeux un présage important. Nous ne saurions être de son avis.

Selon nous, les interpolations, aussi bien les courtes que les longues, sont d'un autre auteur que le prologue et l'épilogue. Est-ce un effet du hasard que le Christ soit à plusieurs reprises nommé *κύριος* (ch. v, 6, 12, 13; xiii, 8; *κύριος θεὸς Ἰσραήλ*), tandis que l'auteur des épîtres et de l'épilogue ne le nomme jamais ainsi?

Naturellement on ne saurait donner une réponse péremptoire à la question : Quand notre Apocalypse a-t-elle paru sous sa forme actuelle (xxii, 18, 19)? Des fragments juifs antérieurs et postérieurs à l'an 70 furent réunis et modifiés par ci par là. La fin chrétienne était évidemment de grande valeur. De longues et de courtes interpolations, dont quelques-unes ne contenaient que quelques mots, furent insérées. Mon opinion se fondant sur les interpolations les plus récentes, je crois que le rédacteur a fait paraître notre Apocalypse, sous le nom de Jean, vers la fin du règne de Hadrien.

En tous cas nous pensons avec M. Rauch que les résultats fondamentaux des recherches des dernières années ne peuvent pas être ébranlés¹. *Nil desperandum*. M. Hilgenfeld, qui à diverses reprises a maintenu l'unité de l'Apocalypse, espère encore que le travail de plusieurs savants ne sera pas tout à fait inutile².

M. Rauch est d'avis que les savants allemands et hollandais

1) « Diese Resultate können ihrem Werth auch dann nicht verlieren, wenn die einzelnen Erklärer daraus verschiedene, wo möglich entgegenge setzte Schlussfolgerungen ableiten. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, in dem Labyrinth der verschiedenen durchkreuzenden Ansichten den Ariadnefaden zu finden, der durch die verschlungenen Gänge wohlbehalten zu dem erwünschten Ausgang führt... Noch ist zwar eine Klärung in den Resultaten nicht zu Stande gekommen; aber dies trüben Bedenken kann die Aufrichtung und Durchschüttelung der Ansichten nicht bringen » (p. 74, 143).

2) *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1890, p. 305.

« Durch die gemeinsame Arbeit vieler unabhängiger Forscher wird immer mehr Licht in das Dunkel der Entstehungsverhältnisse dieses rathenhaften Buches kommen » (Pfleiderer, *Das Christenthum*, p. 310).

ont contribué le plus à éclaircir et à résoudre les problèmes devant lesquels nous place l'Apocalypse. La théologie protestante en France suit sa propre voie. L'Angleterre — Symcox et l'Américain Warfield sont cités — s'est opposée jusqu'ici avec acharnement à la critique récente de l'Apocalypse¹.

Nous félicitons M. Rauch de la médaille ohienne et espérons que beaucoup de lecteurs prendront connaissance de son travail intéressant.

Dans un ouvrage tout récent², M. Acquoy, professeur à Leide, présente quelques remarques concernant la forme à donner aux ouvrages historiques. Une introduction, bien qu'elle ne soit pas de rigueur, doit précéder le livre; une division en chapitres, avec ou sans subdivisions, est indispensable; on ne saurait retrancher les annotations sans nuire à la science; il faut qu'une table des matières se trouve au commencement; un livre de quelque étendue ne doit pas être publié sans index.

Il est dommage que M. Rauch n'ait pas pu méditer ces sages conseils. Son ouvrage est partagé en soixante-cinq paragraphes; mais le lecteur cherche en vain une introduction, une table des matières, un index. Une seule annotation se trouve dans tout le livre. Il aurait gagné à se présenter muni de tous ces éléments, mais tel qu'il est, il n'en mérite pas moins d'être étudié et pris en sérieuse considération.

M. A. N. ROVERS.

1) Le professeur James Martineau (*The seat of authority in Religion*, 1890, p. 226-227) se range parmi les défenseurs de l'hypothèse de M. Vissler.

2) *Handleiding tot de Kerkgeschiedenis en Kerkgeschiedschrijving*, 1894, p. 122 suiv.

INTRODUCTION

ET

RESTAURATION DU CHRISTIANISME

EN ABYSSINIE (330-480)

Le monde savant s'occupe de l'Abyssinie depuis plus de deux siècles. Des efforts, parfois surhumains, ont été faits, depuis Ludolf, Bruce et Salt, pour s'assurer des origines ethnologiques et religieuses d'un peuple si intéressant à tant d'égards. Les noms des voyageurs qui, dans ce siècle, ont risqué leur santé et leur vie, pour faire connaître le pays abyssin depuis le Tigre jusqu'au Choa et à la contrée des Gallas méridionaux, sont devenus célèbres et ne seront plus oubliés. Les derniers voyages de l'Anglais Th. Bent et les empreintes qu'il a rapportées d'Axoum en particulier ont excité un grand intérêt. La dernière partie de cette étude sera consacrée à l'examen de ces nouveaux et précieux documents.

Rien n'arrêtera, d'ailleurs, le mouvement critique relatif aux questions nombreuses suggérées par les annales abyssiniennes ou éthiopiennes. On connaît les beaux travaux du regretté Dillmann, ceux des professeurs J. Halévy, H. Müller, d'Abbadie, Glazer, Nœldeke, René Basset, Pereira, Guidi, J. Perruchon, etc., sur l'histoire et la littérature de l'Éthiopie. Mais l'heure est arrivée pour chacun de circonscrire le champ de ses recherches. C'est pourquoi je me suis attaché aux origines religieuses du peuple abyssinien, et mon dessein, aujourd'hui, est de fixer l'époque à laquelle le christianisme est entré d'une façon publique, à deux reprises principales, dans les contrées du Tigre et de l'Amhara, entre le 17^e et le 14^e degré de latitude septentrionale. Je n'ai pas cru devoir, cependant, m'interdire quelques recher-

ches sur le pays des Himyarites ou Homérites, dans l'Arabie du sud, et cela par égard pour les relations de race, de conquête et de colonisation qui ont existé entre les peuples de l'Arabie du sud-ouest et leurs voisins de la côte africaine, situés en face et de l'autre côté de la mer Rouge.

I

D'une manière générale, et sans manquer à la vérité historique, on peut dire que, avant la fin du ⁱⁱ^e siècle, l'Évangile a été prêché dans toutes les contrées voisines de l'Abyssinie; et, cependant, rien ne démontre que ce pays, lui-même, ait été atteint par cette prédication, avant l'année 330 ou environ.

Si l'on s'en réfère aux traditions rapportées par les historiens de l'Église, on voit que saint Matthieu a dû accomplir quelques-uns de ses travaux, chez les Nubiens et les Blemmyes; saint Barthélemy dans une partie des Indes, laquelle n'était autre, selon l'ancienne géographie, que les côtes de l'Arabie, baignées par la mer Rouge, l'océan Indien et le golfe Persique; le nom d'Inde citérieure étant plus spécialement réservé aux contrées des Comallis et des Zings ou Zangs (Socrate, Sozomène, saint Jérôme, etc.). Les travaux religieux de Pantène d'Alexandrie ont eu pour champ très probable le sud de l'Arabie, peut-être aussi les côtes du Beloutchistan où le célèbre catéchète retrouve, disent saint Jérôme et Eusèbe, un exemplaire de l'Évangile de saint Matthieu (*H. E.*, V, 1, — *Catal. script. eccl.*, passim).

Quelques-uns des premiers propagateurs de l'Évangile eurent évidemment l'occasion ou le désir de dépasser le golfe Persique et d'aller jusque dans l'Inde des Brahmanes; c'est ainsi que les anciens historiens distinguaient la partie extrême de l'Inde ultérieure de l'Inde persique, et de l'Inde citérieure qui n'était, à proprement parler, que l'Afrique située dans le voisinage de l'équateur. Quelques auteurs cependant, tels que Rufin, parlent de l'Inde d'une façon confuse et regrettable, puisque Baronius

lui-même s'y est mépris (*Annal.*, 23 oct.). Rien n'empêche d'admettre, pourtant, que l'Évangile ait été annoncé, çà et là, partout où le commerce et l'appât du gain amenaient les voyageurs et les marchands des premiers siècles : tel fut le cas de l'Arabie presque entière, probablement aussi de quelques îles de la mer Rouge et des ports les plus fréquentés de la côte africaine, depuis Souakim jusqu'au cap Guardafui et plus bas encore (*Ritter, Erdkunde*, t. XVI, *passim*).

L'occasion de la première mission chrétienne, dans le nord de l'Abyssinie, c'est-à-dire, dans la ville d'Axoum et son voisinage, semble avoir été fournie par le motif très noble d'agrandir le champ des connaissances humaines dans la première partie du iv^e siècle. Écoutons plutôt le récit de Rufin dont l'ensemble est incontesté, malgré des erreurs sur la géographie des pays du sud ou de l'est.

« In ea divisione orbis, dit Rufin (*Hist. eccl.*, l. I, c. ix), quæ ad prædicandum verbum Dei, sorte, per Apostolos celebrata est, cum alie aliis provinciis obvenissent, Thomæ Parthia et Matthæo Ethioptia, eique adhaerens citerior India Bartholomæo dicitur sorte decreta. Interquam Parthiamque media, sed longo interior tractu, India ulterior jacet, multis variisque linguis et gentibus habitata; quam velut longo remotam nullus apostolicæ prædicationis vomere impresserat; quæ tamen temporibus Constantinî, tali quâdam ex causâ semina fidei primæ suscepit.

« Metrodorus quidam philosophus, inspicendorum locorum et orbis perscrutandi gratiâ, ulteriorem dicitur Indiam penetrasse. Cujus exemplo invitatus Metopius quidam, Tyrinus philosophus, simili ex causâ, adire Indiam voluit, habens secum duos puerulos, quos liberalibus litteris, utpote propinquos, instituebat; quorum, unus qui erat junior, Edesius, alter Frumentius vocabatur. Igitur pervisis et in notitiam captis his quibus animus pascobatur, cum philosophus redire complisset, aquæ vel ceterorum necessariorum causâ, ad portum quemdam navis quæ veheretur applicuit. Moris est inibi barbarorum, ut si quando Redos sibi cum Romanis urbatur vicinæ nuntiaverant gentes, omnes qui apud eos ex Romanis inventi fuerint jugulentur. Invaditur navis phi-

losophi; cuncti cum ipso pariter perimuntur; pueruli reperti sub arbore meditantes et lectiones suas parantes, barbarorum miseratione servati, docuntur ad regem. Horum ille alterum, id est, Odesium sibi pincernam facit, Frumentio vero, quem quasi perepicacem deprehenderat et prudentem, rationes suas scriniaque commisit, ex quo et honore magno apud regem habiti et in amore.

• At vero moriens rex uxorem cum parvulo filio regni reliquit heredem; adolescentibus autem quid vellent agendi dedit liberam facultatem; quos tamen regina suppliciter exorat, tanquam quæ nihil haberet in toto regno fidelius ut secum, usquequo adollescere filius, regendi regni sollicitudinem partirentur, et præcipue Frumentium, cujus prudentia ad moderandum sufficeret regnum; nam alius fidem puram et sobrium mentem simpliciter exhibebat. Idque dum agerent et regni gubernacula Frumentius haberet in manibus, Deus mentem ejus et animos instigante, requirere sollicitus cepit, si qui inter negotiatores romanos christiani essent, et ipsis potestatem maximam dare, ac monere ut conventicula per loca singula facerent, ad quæ romano ritu, orationis causâ, confluerent; sed et ipsa multo magis eadem facere, et ita cæteros cohortari, favore et beneficiis invitare, præstare quicquid opportunum fuisset, loca ædificiis aliisque necessaria præbere, et omnino gestire ut christianorum ibi semen exurgeret. Sed cum regina puer adolevisset, qui procuratorem regni gerebant, expletis omnibus et ex fide traditis, multum licet detinentibus et rogantibus ut manerent, reginâ vel filio, ad orbem tamen nostrum revertuntur. Odesio festinante Tyrum, parantes propinquosque revisere, Frumentius Alexandriam pergit, dicentem æquum non esse opus occultare dominicum. Igitur rem omnem ut gesta est exponit episcopo, ac monet ut provideat virum aliquem dignum, quem congregatis jam plurimis christianis, et ecclesiis constructis in barbarico loco, episcopum mittat. Tum vero Athanasius, nam is *super sacerdotium acceperat*, attentius et propensius Frumentii dicta gesta que considerans, in concilio sacerdotum ait: « Et quem alium inveniemus virum talem, in quo sit Spiritus Dei sicut in te, qui hæc possit implere? » Et tra-

dito ei sacerdote, redire cum eum Domini gratia unde venerat jubet. Qui cum episcopus perrexisset ad Indiam, tanta ei data esse a Deo virtutum gratia dicitur, et signa per eum apostolica fierent, et infinitus numerus barbarorum converteretur ad fidem. Ex quo in India partibus et populi christianorum et ecclesie factae sunt, et sacerdotium cepit. Quae nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso (Edeaso Tyri presbytero postmodum facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente, cognovimus. »

L'historien Socrate s'occupe aussi des travaux de Frumence, et il affirme que « l'Inde intérieure, habites par plusieurs nations barbares, parlant diverses langues, n'avait pas été éclairée par la parole du Christ avant l'époque de Constantin (*Hist. eccl.*, I. I, c. xix). Or, si Métrodore est revenu de son long voyage après la défaite de Licinius et a choisi ce moment pour offrir à Constantin, vainqueur de son rival, les présents et objets rares collectionnés dans les Indes, on est fixé sur la date de son retour qui a dû s'effectuer, de 324 à 325. Il est nécessaire, alors, que Mérope soit parti de Tyr avant le retour de Métrodore, afin qu'il ait eu le temps de voyager, d'explorer, et que Frumence ait pu passer quelques années chez le roi dont il est question, dans Rufin et dans Socrate, avant d'avoir eu l'âge du sacerdoce et de s'être trouvé à Alexandrie, quelque temps après que saint Athanasie en eût été créé évêque. Car Rufin et Socrate, parlant de cette circonstance, se servent de l'expression « nuper » et « récent » ; on ne peut donc, raisonnablement, retarder au delà de 330 ou 332 l'élévation de Frumence à la dignité épiscopale et son retour en Abyssinie.

C'est bien de ce pays, en effet, qu'il est question dans Rufin, malgré la vague des indications et l'incertitude qui nous est laissée par le mot « India », tel que les anciens historiens l'employaient communément. L'Inde ultérieure a été prise, pendant des siècles, pour le sud de l'Arabie et les bords du golfe Persique ; l'Inde citérieure désignait les pays de l'Afrique, allant de la mer Rouge et de l'Abyssinie vers l'équateur. Quand il était question des contrées baignées par l'Indus et le Gange, on disait les Indes des Brahmanes, et nous en trouvons la preuve

dans saint Jérôme, lorsqu'il parle de saint Matthieu et de saint Barthélemy (*Cat. script.*, passim). Le mot Éthiopie, lui-même, s'entendait chez quelques auteurs, de toutes les contrées placées à gauche et à droite du Nil, à partir de la Thébaine et des premières cataractes jusqu'à la région des grands lacs, inconnus mais soupçonnés, comme Pomponius Méléas ou Mela nous en fournit la preuve (*De situ orbis*, Descriptio Nili). L'Arabie méridionale, tout entière, se nommait aussi les Indes ultérieures, et sans vouloir accumuler, ici, les citations d'auteurs, je me contente de renvoyer à l'*Histoire de l'Éthiopie* de Ludolf et à son Commentaire sur les livres I et II de cette Histoire tout lecteur désireux de plus amples et plus complètes explications.

Le philosophe Mérope retournait donc de son voyage vers les Indes ultérieures, lorsque son navire aborda, pour faire de l'eau ou des vivres, dans un des ports voisins de l'antique province du Tigré. L'histoire tout entière, d'accord en ce point avec la Chronique d'Axoum et les calendriers ou liturgies de l'Église éthiopienne, atteste, effet, que Frumence, appelé en Éthiopie Abba Salama et Frémonat, a été l'apôtre et le premier évêque des Axoumites ou des Abyssins du nord. Les efforts de l'empereur Constance pour rappeler Frumence d'Axoum à Alexandrie et le soumettre à Georges, rival d'Athanase, en sont une preuve péremptoire, comme on le verra ci-après, dans la lettre de cet empereur aux princes abyssins ou éthiopiens.

Il est donc probable que le massacre de Mérope et des marins de son navire eut lieu dans une des baies voisines de l'archipel de Dhalak, non loin de la moderne M'awrah. Édeas et Frumence ont pu, alors, monter des rivages de la mer Rouge vers Aua et Axoum, par les plateaux du Tigré, en quatre ou cinq jours de voyage : M'awrah, en effet, n'est éloignée d'Axoum, que de 30 à 40 lieues.

S'il est constaté, par le témoignage de l'histoire, que Frumence et son compagnon ont été emmenés captifs dans la province du Tigré, il est devenu aisé d'entendre, à l'aide de Rufin lui-même, ce que cet historien renfermait sous le nom des Indes ultérieures. C'est après quelques jours de voyage, huit ou dix

tant au plus, « cum redire cupisset », que Meropius aborde, pour son malheur, dans un port de la côte abyssinienne. Il venait peut-être du pays des Berbères (aujourd'hui Gornalia), ou des bords de l'Arabie méridionale, car l'expression « cupisset » ne nous permet pas de supposer un plus long itinéraire, surtout avec les navires de cette époque. Meropius ne pouvait donc avoir poussé jusqu'aux pays de l'Indus.

Quant à ce qui est affirmé, chez plusieurs écrivains, de la diffusion de l'Évangile par la voie du commerce, on voit, par les mesures de Frumentinus en faveur des négociants gréco-romains, combien avant lui les princes abyssins donnaient peu de liberté aux étrangers, pour pratiquer leur culte dans leur royaume et encore moins pour parler en public de leurs croyances : « Requirere sollicitus cupit (Frum.) si qui inter negotiatores romanos christiani essent, etc. » Le premier apôtre de ces contrées n'avait donc constaté ni encouragé aucun signe de christianisme parmi les nationaux et les étrangers, habitant l'Abyssinie du nord, avant qu'il ne se sentît assez puissant pour vaincre les préjugés du pays et inaugurer, prudemment, une sorte de culte public, à l'usage des marchands venus du dehors, c'est-à-dire, du monde gréco-romain, déjà chrétien en grande partie.

Frumentus et ses coopérateurs, encouragés par Athanase et assurés de la faveur du roi, travaillant avec un tel succès à l'établissement du christianisme, chez les Axoumites, qu'en peu d'années une grande Église y devint florissante. Pour affirmer ce fait, je n'ai pas besoin de recourir aux pages des chroniques et des *sentences* éthiopiens ; il me suffit d'en appeler au témoignage de l'empereur Constance dont saint Athanase nous a conservé la lettre aux princes d'Axoum, dans son Apologie. Ce document est capital, il domine entièrement la question que j'ai entreprise de traiter. On verra si cette lettre ne « renferme aucune indication historique », comme certains critiques modernes n'ont pas craint de le dire, sans prendre le soin, toutefois, de citer le moindre passage d'un document de première valeur.

II

La lettre de l'empereur Constance qui nous allons donner avec quelques lignes du contexte est de l'année 336 : nul doute à cet égard. Constance régnait depuis la mort de Constantin, arrivée en 337. Il y avait donc près de vingt-six ans, si l'on se reporte à l'année 331, date de sa consécration épiscopale, que Frumence exerçait son apostolat. A la même époque, saint Athanase était en fuite et se disposait, toutefois, à tenter une dernière démarche auprès de l'empereur, lorsqu'une copie de la lettre impériale tomba entre ses mains. Il se décida, après avoir lu cette lettre menaçante, à rester au loin et caché, mais à faire parvenir à l'empereur Constance une apologie de sa conduite, rédigée avec soin, et dans laquelle il intercalait le texte de la lettre impériale, ce qu'il n'eût pas fait, s'il avait douté de l'authenticité du document. L'intrépide adversaire d'Arius fait précéder la pièce capitale de quelques réflexions utiles à connaître, et non dénuées de tout caractère historique.

« Nous pensions, dit-il, à vous aller trouver et, au moment de notre hâte à nous mettre en route, voici que, pour la troisième fois, le bruit se répète qu'une lettre a été adressée aux princes d'Axoum pour qu'ils s'occupassent de faire partir de là Frumence, évêque de cette ville, et qu'ils me fissent chercher jusque parmi les contrées barbares, afin de m'envoyer dans ce qu'on appelle les *komentaria* des éparches; cette lettre les priait aussi d'obliger le peuple et le clergé à entrer en communion avec les ariens hérétiques; en cas de désobéissance, ces princes devaient les mettre à mort » (*Apol.*, t. I, n. 29, éd. des Bénédictins). Les *komentaria* étaient probablement des prisons spéciales où les éparches, c'est-à-dire les préfets, gardaient les prisonniers de marque. C'étaient peut-être encore des lieux d'internement.

Maïs donnons le texte de la lettre, à cause de sa grande valeur historique. Athanase l'a placée, lui-même, immédiatement après les réflexions qu'on vient de lire, en disant : « Voici : j'apporte la lettre elle-même. »

« Constantine vainqueur, très grand, auguste, (salue) Athanas et Sazaras.

« La connaissance du Dieu suprême (Créateur) est pour nous (l'objet de notre pensée et de notre zèle le plus grand. Il faut, en effet, je le pense, que l'espèce humaine d'à présent se montre digne d'un égal souci dans les choses de ce genre, afin que les hommes conduisant leur vie jusqu'à l'espérance (finale), connaissant ce qu'il y a de mieux touchant la Divinité et ne différant en rien dans la recherche de la justice et de la vérité. Vous jugeant dignes, alors, de la même bienveillance que les Romains et vous faisant part des mêmes (mesures), nous ordonnons qu'un seul et commun dogme domine dans les Églises.

« Donc, expédiez l'évêque Frumentius, par la voie la plus courte, jusqu'en Égypte auprès du vénérable évêque Georgius et des autres (évêques) de l'Égypte qui sont les principaux maîtres pour l'ordination et pour le jugement de telles choses. Car vous savez, sans doute, et vous vous souvenez, à moins que vous ne cherchiez, d'une façon excessive, à être seuls à ignorer ce qui est sa de tous. C'est-à-dire que Frumentius a été établi dans cette règle d'existence par Athanas, lequel, étant chargé de mille maux (crimes), n'a pu se libérer en rien des accusations portées justement contre lui, s'est tombé de son siège en conséquence, et promène partout sa vie errante, changeant de contrée, l'une après l'autre, comme si, par ce moyen, il prétendait prouver qu'il n'est pas un criminel.

« Si donc Frumentius obéit volontiers, dans l'intention de rendre compte de tout son ministère, il fera voir à tous, en se soumettant à la loi de l'Église, qu'il ne diffère en rien de la foi dominante : se laissant juger et fournissant la preuve de sa vie entière et produisant la raison de cela en présence de ceux qui jugent en semblables matières. Il sera aussi rétabli par ces juges, s'il doit paraître (être cru) réellement évêque selon la justice : mais s'il hésite et s'il fuit le jugement, il sera clair, sans doute, que, guidé par les discours de ce scélérat d'Athanas, il a embrassé pareillement des sentiments impies touchant la Divinité, et qu'il est criminel comme celui-ci (Athanas) a été convaincu de l'être.

« Il y a même sujet de craindre qu'ayant traversé jusqu'à Axoum, il (Athanasé) ne corrompe ceux de chez vous, à l'aide de discours séducteurs et impies, bouleversant non seulement les Eglises, les troublant à fond, et blasphémant contre le Dieu suprême (*erestôn, optimum*) ; mais qu'il fournisse encore au populaire par ces choses l'occasion d'un renversement et d'une révolution complète.

« Mais nous savons que, s'il (Frumence) est bien informé, il recevra un grand secours, et utile à tous, de son entretien avec le très vénérable Georges ; quant aux autres (supérieurs) qui savent enseigner de telles choses exactement, il rencontrera (chez eux) le même entretien, et reconnaîtra l'exactitude de toutes ces matières ecclésiastiques.

« Que Dieu vous garde, ô frères très honorés ! »

On nous pardonnera, sans doute, d'avoir sacrifié ici la langue française au désir de donner le mot à mot d'un texte grec de première importance.

Cette lettre de Constance, à laquelle on a reproché l'absence d'indications historiques (Drouin, *Listes royales d'Éthiopie*, Paris, 1882), nous en fournit deux ou trois des plus intéressantes. C'est d'abord le ton de l'empereur d'Orient à ces deux princes, empreint sans doute de respect et de confiance, mais surtout d'autorité. Si Constance, en effet, n'était pas une sorte de souverain et de maître à l'égard des souverains axoumites, pourquoi se permettait-il de leur enjoindre d'envoyer l'évêque Frumence à l'évêque Georges d'Alexandrie afin d'être jugé sur sa conduite et sur sa doctrine ? Mais la mention de cet évêque Georges, substitué à Athanasé sur le siège d'Alexandrie, n'est-elle pas une autre indication historique de première importance ? Les historiens de l'Eglise des premiers siècles désignent, sous le nom de Georges ou de Grégoire, un prêtre arien, très appuyé à la cour de Constance, et qui prit, à deux reprises, la place d'Athanasé, en 344 et 355, lorsque celui-ci, menacé dans sa liberté et sa vie,

1) Les Ptolémées d'Egypte avaient été des souverains d'Axoum ; les empereurs romains avaient hérité de leurs droits.

ont devoir s'enfuir et se cacher. La date de 356, assignée à la lettre impériale, indiquerait alors que cette missive aux princes d'Axoum était écrite peu après la seconde expulsion violente d'Athanase; car la vie errante dans les déserts de l'Afrique que Constance signale à l'attention d'Aizanès et de Saranès n'a été menée par Athanase qu'après 355. Constance alors étant seul maître de tout l'empire, l'évêque d'Alexandrie, condamné et pourchassé, ne pouvait trouver asile, comme autrefois, dans une ville de l'empire d'Occident.

Mais Frumence, de son côté, était donc devenu un personnage d'importance, pour que l'empereur, entré dans des troubles dans une partie de l'Éthiopie, par lui-même d'abord, et par l'hospitalité qu'il serait tenté d'accorder à Athanase, dont il tenait sa mission et sa consécration sacerdotale. Les longues et sanglantes querelles qui ont suivi le concile de Nicée, dans une partie du monde gréco-romain, sont ainsi attestées par un document impérial, non moins que le caractère vrai de deux anciens évêques, Athanase et Frumence; et les dangers qui les menaçaient, si le premier s'avise de vouloir reprendre son siège, et si le second ne se hâte de venir se soumettre à Georges, appelé aussi Grégoire.

Constance mourut vers 360 ou 361, et Julien, son successeur, rappela les évêques bannis. Il dut laisser par conséquent l'évêque Frumence fort tranquille dans son Église où son prédécesseur n'aurait pu l'atteindre qu'avec le secours des princes abyssins; or ceux-ci n'ont dû moins au moins empressement à secourir les désirs de Constance, si l'on tient compte du silence de l'histoire à ce sujet. Il n'en demeure pas moins établi que, vers l'an 356, les princes ou roi d'Axoum étaient connus, dans le monde gréco-romain, comme s'intéressant aux choses de l'Église et qu'ils portaient les noms d'Aizanès et de Saranès. Et la preuve que la chancellerie de Constance était correcte dans les appellations données par elle à des princes semi-barbares, c'est que l'inscription lue et copiée par H. Salt, à Axoum, des les premières années de ce siècle, commence ainsi :

Αἰζανὴ βασιλεὺς Ἀβυσσίνων καὶ Ὁρρωπῶν, καὶ τοῦ Παύλου καὶ

Ἀσζάνης καὶ Σαζάνης... Σουλὲς Σουλῶν καὶ ὅσοι ἀνέχοντο
 Ἄρσοι... ἀποσταλῆσαι εἰς τὰς πόλεις ἡμετέρας καὶ εἰς τὴν Ἀθήναι
 πρυτανεῖαν etc. Suivent alors l'énumération des victoires rempor-
 tées sur les Boges ou Bogas, le dénombrement des personnes et
 des troupeaux capturés ainsi que la mention des honneurs ren-
 dus à Mars, ancêtre de Aszanas.

Une réflexion s'impose ici, naturellement. Si Aszanas et son
 ou ses frères : Saizanas et Adéphas étaient véritablement adora-
 teurs de Mars, à l'époque où cette inscription fut gravée, il con-
 vient alors de mettre un certain intervalle entre ce monument et
 l'envoi de la lettre de Constance. Un des frères, Adéphas, avait
 déjà disparu et les termes de la lettre laissent supposer, pour ne
 rien dire de plus, que les princes abyssins avaient accepté de
 protéger le christianisme et qu'ils se souciaient à cœur les mêmes
 soucis que Constance. Toute difficulté disparaît si l'on admet que
 ces termes : *fils de Mars*, ne sont là qu'en manière de style offi-
 ciel ou de protocole, auquel d'autres souverains que ceux
 d'Axoum, autrefois et aujourd'hui même, n'ont pas le courage
 ni l'intention de déroger.

Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, les Aszanas et Saiza-
 nas de l'inscription lue et transcrite par Salt, prise en empreinte
 tout récemment par Th. Bent, étaient connus de l'empereur Con-
 stance, sous les mêmes noms ou peu s'en faut, d'Alxanas et de
 Sazanas et tenus par lui comme chrétiens ou très protecteurs du
 christianisme. C'est chez ces princes que l'évêque Frumence
 avait acquis une situation importante, qu'il avait fondé une
 Église considérable, et c'est à eux que Constance s'adresse pour
 surveiller Athanasie en fuite et renvoyer Frumence à Alexandrie.
 Si ce dernier avait été consacré prêtre et évêque par Athanasie,
 vers l'an 331, et s'il avait inauguré sa mission dans le pays des
 Axoumites (le Tigre), vers l'an 332, il y avait donc vingt-cinq
 ans que le suffragant et l'ami d'Athanasie exerçait son apostolat
 dans une contrée lointaine, soumise par lui à la juridiction ecclé-
 siastique du métropolitain d'Alexandrie. Car, ne l'oublions pas,
 la lettre de Constance est bien de l'année 356. C'était le moment
 où ce prince, seul maître de l'empire, avait résolu de faire assier

son immense pouvoir à la victoire de l'arianisme qui lui semblait préférable à l'orthodoxie d'Athanase, d'Hilaire et des autres champions de la foi de Nicée. La soumission des chefs de l'arianisme à ses volontés politiques réalisait l'idée qu'il s'était faite du rôle de la religion dans l'État, et, très au fait de l'influence exercée par Athanase et Frumence, depuis les bouches du Nil jusqu'aux pays africains voisins de l'équateur, il avait résolu de les soumettre ou de les briser. C'est pourquoi, et afin de bien comprendre les instances de l'empereur auprès des princes axoumites, il est utile de se rappeler les derniers lignes du passage emprunté à Ruin et apporté ci-dessus :

« Qui (Frumentius) cum episcopus perrexisset ad Indiam, tanta ei data esse a Deo virtutum gratia dicitur, ut signa per eum apostolica fierent, et infinitus numerus barbarorum converteretur ad fidem. Ex quo in India partibus et populi christianorum et ecclesie factis sunt, et sacerdotium cepit. »

Le prosélytisme de Frumence avait produit des *peuples de chrétiens* et fondé, là, une puissante Église ; Constance le savait et avait entrepris de faire tourner cette action puissante au triomphe de l'arianisme. Les princes axoumites ne voulurent ou n'osèrent pas l'aider, et l'empereur manqua du temps nécessaire à l'achèvement de ses desseins, car il mourut en 361 et les quinze derniers mois de sa vie furent absorbés par sa lutte contre Julien, son successeur.

Nous sommes assurés, maintenant, que les princes d'Axoum se nommaient, chez les Gréco-Romains, Atzanas et Salzanus, à l'époque de la plus grande influence de Frumentius ou Fremontat, et que ces noms ont été écrits d'une façon presque identique par les scribes de Constance et par le sculpteur qui les a gravés sur la pierre d'Axoum dont Henri Salt nous a donné un fac-similé, dès le début de ce siècle (*Voyages*, vol. II et Atlas chez Dabo, quai des Grands-Augustins, Paris, 1816).

Connaissant donc les usages constamment suivis dans les familles princières de l'Abysinie, on est en droit de se demander quels autres noms furent donnés à ces princes, puisque les listes royales, venues jusqu'à nous, ne nous présentent une ressemblance très imparfaite que dans le nom de Zana ou Ela-Zana,

ils d'Amida, ou Amida, inscrit en partie sur la 1^{re} et 2^e inscription en gééx apportées, pour la première fois, en Europe par Ruppelt, vers 1833 ou 1834.

Mendez, Tellez, Ludolf et plusieurs autres, sans oublier les Abyssins eux-mêmes, ont eu fermement que les princes frères, Aizanas et Saizanas, portaient aussi le nom d'Abreha et d'Atsbeha. Ludolf et les historiens citent, couramment, la strophe liturgique qui accompagne la mention de ces deux princes, dont « fête est célébrée, le 4 octobre, dans le calendrier abyssin :

« Salutem Abreha et Atsbeha qui sederunt in regno uno, mutuo se amantes, preiis hominibus, qui in preceptis legis mosaïcae ambulabant. Ore eorum prædicatum fuit verbum Rv. Christi »

Mais cette strophe et la tradition constante de l'Eglise abyssinienne ont paru insuffisantes en présence de la confusion des listes royales. C'est ainsi que, dans une de ces listes, appelée A par les critiques, Abreha et Atsbeha tiennent la 31^e place et ne viennent qu'après Ela-San et Ela-Amida que nous retrouverons ci-après dans la seconde moitié du v^e siècle; ce qui n'empêche pas les auteurs ou partisans de cette liste d'affirmer que le christianisme fut introduit et établi à Axoum, la 12^e année d'Abreha et d'Atsbeha. Or, une autre liste, celle dite B, au lieu de compter 30 rois à partir de Bazan ou Bazana, contemporain du Christ, suivant la Chronique d'Axoum, assigne la 10^e rang à Abreha et à Atsbeha, en renvoyant Ela-Amida et Tazana à la 15^e et à la 16^e place (Dronin, *Listes royales éthiopiennes, Revue archéol.*, Paris, Didier, 1882).

En présence de ces confusions et de ces incertitudes, les Bellandistes ont fait les réflexions suivantes : « Memorantur quidem in liturgiâ reges Abreha et Atsbeha qui ad finem sæculi quarti, aut in principio sæculi quinti, floruerunt, sed de his nihil scitur, immo eorum mentio in liturgiâ certa ex errore Æthiopum, fluxisse videtur. Cum enim ex testimonio Athanasii duo fratres regnassent, versus an. 356 in Æthiopiâ compertum esset, analytæ Æthiopii totam seriem regum subverterunt ut collocarent Abreha et Atsbeha ad tempus Aizanae et Saizanae » (Holl., ad diem

27 octobris.) Ces réflexions sont judicieuses : ai-je besoin de le faire remarquer ? Nous aurons l'occasion de revenir sur l'époque probable de ces deux princes, lorsque nous traiterons du réveil du christianisme en Abyssinie, après le concile de Chalcédoine et vers le temps d'El-Amida et de Tazena ou El-Zana ; mais, déjà il est facile d'entrevoir pourquoi certains savants modernes retardent jusqu'à El-San ou El-Amida l'établissement d'une véritable Église chrétienne dans l'Abyssinie du nord. D'un côté, en effet, ils n'ont pas retrouvé, dans les listes royales, les noms connus à la cour de Constance, et, de l'autre, ils ne peuvent assigner un caractère historique aux princes appelés Abroha et Atsbeha.

Pour ma part, je retiens les noms et les dates fournis par la lettre de Constance ; je m'en sers pour constater un premier établissement du christianisme, vers la milieu du iv^e siècle, dans l'Abyssinie du nord ; je m'embarrasse moins de l'époque à laquelle ont vécu Abroha et Atsbeha, acceptés chez les Abyssins comme identiques aux deux frères connus à la cour de Constance, et je reporte vers l'époque de El-Amida et El-San ou Zana, c'est-à-dire vers l'année 480, un grand réveil religieux, comme une seconde conversion des Abyssins à la foi chrétienne, mais n'anticipons pas et traitons, maintenant, d'un point intermédiaire qui a son importance.

III

En même temps que l'évêque Frumence établissait le christianisme dans la partie nord de l'Abyssinie, l'empereur Constance, toujours désireux de favoriser l'arianisme ou de le restaurer dans les pays où il avait semblé fleurir avant les anathèmes du concile de Nicée, avait préparé une mission destinée au sud de l'Arabie et à l'Inde ultérieure, comme on disait alors. Cette mission eut lieu, selon les uns, à partir de 344, alors que régnait, chez les Homérites ou Himyarnes, le prince Marthad, déjà chrétien ou simplement bienveillant à l'égard des idées chrétiennes. Selon d'autres, elle ne se fit qu'au temps de Wakia, fils

de Marthad (350-370) (Caussin de Perceval, *Hist. des Arabes*, p. 110-115, t. I). Cela se passait donc sous le règne des princes axoumites, auxquels écrivit l'empereur Constance et qui, d'après l'inscription grecque d'Axoum, lue et copiée par Salt, retrouvée et prise en empreinte récemment par l'Anglais Th. Bent, étaient les suzerains sinon les maîtres du pays des Homérites : « Αεζαυας, βασιλεως Αξουμιτῶν καὶ Ὁμάριτῶν. K. T. L. » C'est alors, dis-je, qu'une mission, conduite par un certain Théophile, évêque arien, était envoyée vers le pays du Yémen et au delà dans la direction des Indes.

Philostorge nous a conservé le souvenir des travaux de ce Théophile, surnommé Iodicus chez les anciens. Nous n'avons plus, aujourd'hui, qu'une faible partie ou plutôt un bref résumé de son ouvrage, dû aux extraits faits par Photius du livre II^e de Philostorge, chapitre vi; mais Suidas nous a aussi laissé quelques pages intéressantes. Avec le secours de Photius, de Suidas et de quelques autres, Valois réessayait à reconstituer, presque en entier, le récit de la mission de Théophile dans le sud de l'Arabie (Valois, édition des auteurs grecs de l'*Hist. ecclésiastique*, Paris, 1613). C'est de cet ouvrage, estimé de tous les critiques, que nous tirons le récit suivant :

« Fertur Constantinum legatos misisse ad eos qui nunc Homeritae, olim Sabaei, vocantur, eo concilio ut ad veram pietatem illos traderet. Proinde magnificis muneribus et blandâ verborum persuasione regem illius gentis sibi concillare statuit, atque ex eo statim opportunitatem nactus, religionis ibi semina spargere. Postulavit etiam ut Romanis illuc navigantibus et regionis incolis qui ad Christi fidem converti vellent ecclesias aedificare liceret. Dedit etiam legatis magnam vim pecuniae quam aedificandis ecclesiis impenderent. Hujus porro legationis princeps erat Theophilus Indos. Qui olim quidem, Constantino imperium administrante, admodum juvenis obiens », τῆς τοῦ Δαδίου (Socotora) missus fuerat ad Romanos. Horum regio Diuina insula est. Incolae vero ipsi quoque Indi cognominantur. Porro hunc Theophilum veram de Deo opinionem amplexum esse (l'arianisme), sed et monasticam vitam elegisse et ad gradum diaconi promotam esse, Eu-

schin sacras ei manus imponente. Postea vero cum legationem hunc obsequendam suscepisset, a suis communionis hominibus episcopali dignitate eum ornatum esse.

« Ceterum Constantinus, cum eam legationem magnificam et valde gratiosam esse vellet, 200 equos ex Cappadocia generosissimos navibus impositos multaque alia dona, partim ad conciliandam admirationem, partim ad alliciendos animos misit. Theophilus igitur, cum ad Sabasam venisset, gentis principi persuadere conatus est ut Christum coleret et a gentilium errore recederet. Et Indorum quidem solita frons ac malitia in profundissimum silentium sese abdere coacti sunt, cum Theophilus, admirandis operibus editis, fidem Christi irritam esse semel atque iterum ostendisset. Legatio vero felicem exitum sortita est, cum princeps gentis illius sincero animo ad veram pietatem transisset, et tres ecclesias in eâ regionis edificasset.

« Ex illis autem ecclesiis, unam quidem in metropoli totius gentis quam Tapharam (Dhafar) vocant edificavit. Aliam vero ecclesiam in eo loco in quo romanum erat emporium ad exteriorum Oceanum vergens. Vocatur autem hic locus Adans (Aden)... Tertiam denique ecclesiam in alterâ regionis parte extruxit ubi Persicum est emporium celebre, in ostio maris Persici, quod bulhi est altum. »

Philostorge a négligé de donner le nom de cette troisième ville qui devait s'appeler *Harmos Persicos*, le port Persique, et que nous retrouvons dans le vocable d'Ormuz, malgré la situation de cette ville sur la côte asiatique du Belouchistan, point extrême que l'évêque Théophile semble avoir dépassé, comme le prouverait la suite du récit.

« At Theophilus, cum apud Homeritus singula prout poterat et prout temporis ratio augebat, ordinasset et ecclesias dedicavisset, et ornamentis quibus poterat exornasset, ad Insulam Diobous navigavit, atque ad alias Indis regiones perrexit multaque quæ apud illos non erant debant emendavit. Nam et lectiones Evangelii audiebant sedentes et alia quædam peragebant quibus divina lex repugnabat. Theophilus vero, cum singula apud eos, juxta sanctiorem ritum Deoque magis acceptum correxisset,

*Ecclēsia quoque dogma confirmavit : neque enim circa divini Numinis cultum ullā egēbant emendatione, utpote quā ab altitud antiquitate constantissime Fīlius alterius a Patre substantiā profiterantur*¹.

A cet endroit du récit de Philostorge, Photius (*Bibl. eccl.*, pars 1, p. 22, édition de Rouen, 1635) s'exclame contre l'implété arienne de l'auteur. Pour nous qui ne faisons pas de théologie et qui cherchons, avant tout, des points solides de repère, nous sommes bien aise de rencontrer ici la confirmation des anciennes traditions concernant les premières missions chrétiennes dans les pays de l'Inde brahmanique ou dans leur voisinage tout au moins. Il est évident que Philostorge, très-disposé à vanter l'activité de Théophile, n'a trouvé presque rien à dire sur cette partie de ses travaux, et l'on comprend sans peine que les chrétiens formés dans ces pays à une époque antérieure étaient fort peu initiés aux débats christologiques qui amenèrent tant de désordres en plusieurs contrées de l'empire gréco-romain.

Philostorge rendait son héros, comme on l'a vu, d'Ormuz à Diban, qui est la moderne Socatra et la Diocoride des géographes de l'antiquité : le nom de Diban ou Divon étant une dénomination locale appliquée à cette grande Ile, à cause de la mauvaise réputation de ses habitants, pirates ou naufrageurs. C'est de là que Théophile « perrexit ad alias Indias », et que j'ai préféré le suivre dans la direction de l'est plutôt que dans une marche en arrière, soit vers la grande côte africaine, soit sur une rive quelconque de la mer Rouge, non loin du pays évangélisé par Frumence. Il est évident que, chez les Axumites et les autres populations de l'Abyssinie plus au sud, les doctrines enseignées par Frumence sur la Trinité étaient celles-là même d'Athanase et que notre missionnaire, l'*Indien*, car on l'a surnommé Indien, se serait mis sur les bras de grosses difficultés, tandis qu'au milieu des vieux chrétiens, voisins du golfe Persique, Théophile ne dut rien rencontrer qui ressemblât aux dé-

1) Cette dernière réflexion de Philostorge démontre bien qu'après ses travaux dans le sud de l'Arabie, ce n'est pas vers les contrées évangélisées par Frumence que l'écclésiastique Théophile a poursuivi son activité inépuisable.

lats théologiques d'Alexandrie, de Nicée et de Constantinople. Il se contenta de « réformer quelques parties ritualistes et cérémonielles », sans avoir besoin de toucher au reste: Philostorge semble ignorer, d'ailleurs, que la contrée des Homérites ou des Sabéens, parmi lesquels Théophile a travaillé et fondé deux grandes Églises, celles de Dhafar et d'Aden, avait déjà reçu l'Évangile.

Les Ballandistes, qui paraissent avoir confondu deux princes homérites: Abd-Kelal et Harith (*Acta SS.*: 24 oct.) font remarquer encore, avec juste raison, que, dès le temps d'Abd-Kelal, c'est-à-dire, au ^{vi}^e siècle, ce prince, déjà chrétien, favorisait la cause de l'Évangile, ainsi que Schultens l'a noté chez les historiens arabes, Ahulféda et Hamza (Schultens, *Imp. Ject.*, p. 33, éd. de Bertin). Caussin de Perceval affirme le même fait et cite Fresnel à son appui (Caussin, *o. c.*, t. I, p. 107). J'ai déjà signalé deux de ses successeurs, Marthad et Wakia, comme très bien disposés envers le christianisme: or, c'est sous le règne de l'un ou de l'autre, en 345 ou 355, que Théophile aurait prêché le christianisme, au pays des Sabéens, Binyarites ou Homérites, dans l'intérieur, d'abord, où se trouvait la ville de Taphar ou Dhafar, et sur les côtes ensuite, comme le prouve la fondation d'une Église à Aden.

Mais le fait qu'Abd-Kelal, qui vécut au ^{vi}^e siècle, était déjà chrétien, me porte à admettre que l'Arabie entière avait entendu parler du Christ, longtemps avant le Tigre, dans l'Abyssinie du Nord, où Frumence ne rencontra aucun vestige du christianisme, si ce n'est parmi les commerçants étrangers, tandis que Théophile, malgré le silence de son historien, a dû rencontrer des princes parfaitement disposés et des groupes nombreux de chrétiens, datant pour le moins du règne d'Abd-Kelal, c'est-à-dire d'avant les grandes querelles théologiques.

Comment expliquer alors que le pays des Sabéens ou Homérites, uni par des relations de vasselage ou de commerce avec les Abyssins ou Éthiopiens d'Axoum, ait reçu l'Évangile et qu'en de ses princes ait professé le christianisme dès le ^{vi}^e siècle, sans que les Axoumites en aient éprouvé le moindre effet? La con-

duite très prudente de Frumence, au plus haut point de sa faveur et avant qu'Albanase l'eût créé évêque, nous prouve que les lois d'Axoum étaient défavorables aux étrangers et à leurs usages; que si les marchands grecs et romains évitaient de parler de leur foi, les Homérites devaient tenir la même ligne de conduite, et c'est ce qui explique comment, malgré les Eglises fondées dans la Nubie ou dans l'Arabie, à partir des tout premiers siècles, l'Abyssinie était demeurée fermée à l'Evangile, jusque vers l'année 330.

Pour ne rien mettre des opinions d'autrefois sur les voyages et les prédications de Théophile l'Indien, je dois mentionner le sentiment de Photius sur un passage du livre II^e de Philostorge chap. vi: « Philostorge raconte, dit-il, que Théophile a prêché parmi les Indiens qui avaient déjà entendu l'apôtre Barthélémy; mais par Indiens, continue Photius, il faut entendre, ici, les Sabéens du pays de Saba en Arabie; ce sont ces Sabéens qui, aujourd'hui, se nomment chez nous les Homérites. » Je crois que Photius a trop restreint le champ d'activité parcouru par Théophile; mais je constate que, vers le ix^e siècle, on disait le pays des Homérites et non pas des Himyarites; or, il est très probable que les Grecs entendaient les indigènes s'appeler ainsi, et l'on aurait mieux fait, peut-être, de maintenir l'ancienne prononciation.

Une autre difficulté surgit d'un passage de l'oraison funèbre, prononcée par saint Grégoire de Nysséen l'honneur de saint Albanase. Dans cet endroit, en effet, l'orateur appelle Théophile, non pas l'Indien, mais le Blemmyte; or, les Blemmytes étaient une peuplade très connue alors, habitant et vivant de rapines, entre l'île Meroë et les rivages de la mer Rouge, au-dessus et au-dessous du 20^e degré de latitude nord. Les écrivains tant sacrés que profanes donnaient, il est vrai, le nom de l'Inde aussi bien à la Nubie et à l'Éthiopie supérieure qu'à la côte du Zing ou Zang et à la partie méridionale de l'Arabie. J'en ai fourni la preuve, en citant les témoignages tirés d'Ensébe, de saint Jérôme, de Socrate, de Rufin, etc., mais il y a autre chose: le surnom de Blemmyte équivalait autrefois à celui de Bédouin, de pillard, et c'est ainsi

que saint Grégoire de Nyssa désignait l'évêque arien, Théophile, qui voulait ravir et gâter le fruit des prédications apostoliques sur les deux bords de la mer Rouge¹.

M. Letronne est parti de ce passage de saint Grégoire pour supposer que l'île, appelée Dibon, doit s'entendre de la grande Dhalak et non pas de Socutora, anciennement Dioscoride. On sait, en effet, que l'archipel des îles Dhalak est un peu au-dessous des anciens Blemmyes ou Blemmytes.

La critique moderne n'a pas accepté l'interprétation de M. Letronne, et nous n'insisterons pas davantage sur un point d'ailleurs secondaire.

Ce qu'il faut constater avec soin, en prenant congé de Théophile l'indien, c'était la difficulté extrême d'évangéliser les populations païennes, en dehors d'un certain cercle d'influences gréco-romaine. Caussin de Perceval affirme que des princes arabes ont connu le Christ et s'en sont fait honneur, tels qu'Amrou au I^{er} siècle, Abd-Kéfal au II^e, Marthad et Wakia au IV^e (c. c., passim); et l'on voit, en somme, à quoi se réduisaient les anciennes communautés chrétiennes chez les Arabes du sud, quand on a étudié avec soin les faits qui ont précédé ou suivi l'histoire de Nedjran² et de ses martyrs, aussi bien que le triomphe rapide de l'islam dans les mêmes contrées. J'ai montré aussi qu'avant Frumence, et malgré quelques tentatives auxquelles Ludolf a semblé croire (*Hist. de l'Éthiopie*, t. III, c. n), les plateaux abyssins étaient demeurés fermés à la prédication du christianisme. Cette difficulté extrême de convertir les populations du sud à l'Évangile, alors même que les princes se montraient tolérants ou bienveillants, explique comment des Églises fondées

1) Grégoire de Nyssa s'élève, surtout, contre Théophile, parce que celui-ci, ardent arien, voulait démolir l'œuvre d'Albanas et de Frumence. L'entente s'est en effet faite, mais à tort, que Frumence avait évangélisé, après le Tigre, les côtes méridionales de l'Arabie et d'autres pays du sud.

2) On s'est demandé, souvent, par qui et comment le pays de Nedjran avait reçu la foi chrétienne près d'un siècle avant les persécutions de Dhu-Nawaz : on avait cru, généralement, l'évêque Théophile, les princes chrétiens du III^e et du IV^e siècle, ainsi que les relations fréquentes des Éthiopiens avec les Hamarites.

depuis près d'un siècle, semblent avoir péri, au point que, chez les Axoumites, encore plus que chez les Homérites, la foi chrétienne avait presque succombé vers l'an 460-470, et qu'il a fallu pour rappeler à la vie les Églises fondées par Frumance et ses coopérateurs, un puissant réveil religieux, tel que celui qui s'est manifesté en Égypte, en Éthiopie et dans une partie de l'Arabie, quelque temps après le concile de Chalcédoine. Mais ce réveil doit faire précisément l'objet de la dernière partie de cette étude; et c'est en examinant de près certains faits, certains noms et les documents fournis par Rüppell et Th. Bent, que nous pourrions comprendre quelque chose à l'histoire si obscure de l'Éthiopie chrétienne pendant plus d'un siècle, et à celle de ses rapports avec l'Arabie du sud.

IV

Le patriarche Mendez ou plutôt B. Tellez, son abrégiateur (*Hist. Eth.* t. I, c. xxxi et seq.), après avoir cité quelques noms de rois successeurs d'Alécha et d'Atsébéa — n'oublions pas ce qui a été dit sur la confusion de ces listes — s'arrête à l'époque d'Amiamida ou d'Alamida, devenu aussi El-Amida, El-Amida, et probablement El-Anda ou Anda tout court. Malgré ces diverses façons d'écrire un nom royal, l'accord semble fait, chez tous les historiens, par rapport au temps où vécut El-Amida. Le patriarche Mendez, très bien placé pour connaître et comparer les diverses chroniques et traditions, admet que ce prince régnaît dans les années qui ont suivi le concile de Chalcédoine, tenu en 451. Car, c'est au temps d'El-Amida ou Alamida, qu'une foule de moines, partis de l'Égypte et peut-être de la Syrie, envahirent l'Abyssinie entière, et que neuf d'entre eux se fixèrent dans la province du nord, c'est-à-dire, dans le Tigre, à Axoum et à l'en-
tour.

Cette immigration de moines, prédicateurs ardents, ainsi que les chroniques et les liturgies le racontent (liv. I de l'*Histoire* et des *Comment.* de Ludolf, c. n et m), avait donc eu lieu dans

les années qui suivirent le concile de Chalcédoine. Ils venaient de *Rouel* ou *Roumîa*, comme portent les vieux documents ; or, l'on sait que ce terme ainsi que celui d'*Er-Roum*, chez les historiens arabes, s'appliquent à l'empire romain tout entier. Les moines, venus de Rome, étaient probablement des moines égyptiens ou syriens, traqués par les orthodoxes vainqueurs.

Ces religieux, dévoués aux doctrines d'Eutychès et partisans zélés de Dioscore, envahirent la Nubie et l'Abyssinie et y implantèrent le monophysisme qui a duré jusqu'à nos jours.

Mais, ici, une question s'impose au sujet de l'état religieux de l'Abyssinie à l'époque où les sectateurs ardents d'Eutychès envahirent le pays, évangélisé par Frumence, plus d'un siècle auparavant.

Reprenons d'abord les faits, à partir de la lettre de Constance aux deux frères, princes d'Axoum. L'histoire des Églises et les chroniques abyssiniennes ne contiennent rien qui puisse faire connaître l'effet produit à Axoum par les prières impératives du fils de Constantin¹. La résistance de l'Égypte aux tentatives ariennes bien qu'appuyées du haut montre combien grande a été l'action d'Albanase, dans cette partie de l'Église et de l'empire. Frumence était son homme dans les contrées loignées par le Nil Bleu, la Mareh et le Tazazzé. Les services qu'il avait rendus aux souverains de Tigré parlaient aussi haut, peut-être, que les ordres à peine déguisés de Constance dont les soldats, par bonheur, étaient bien loin et n'avaient jamais osé graver les plateaux abyssins. On est en droit de croire que Frumence fut laissé en paix jusqu'à sa mort et que l'Église chrétienne, fondée par lui, continua sa vie tranquille et prospère jusqu'au vers l'année 370 ou 380.

A cette époque, les princes amis de Frumence avaient dû disparaître. On sait d'ailleurs que les révolutions de palais ont été fréquentes à tous les moments de l'histoire des négus. Soit retour offensif du paganisme sabéen, soit réveil passager du mo-

¹ Ce silence ne mérite pas, pourrions-nous, en faveur de l'antiquité des chroniques et traditions d'Axoum.

saïsme dont on a retrouvé des traces si nombreuses dans l'histoire des Éthiopiens supérieurs, il est certain que les chroniques, liturgies, poésies sacrées de l'Abyssinie ne contiennent rien, de 360 à 480, qui fasse supposer la continuation d'une vie chrétienne et ecclésiastique, dans la contrée évangélisée par Frumence. Les conciles, tenus à Alexandrie et ailleurs, ne mentionnent jamais l'évêque ou le métropolitain d'Axoum : aucun fait de persécution ou d'apostasie violente n'est signalé dans les annales du pays. Seuls, cinq ou six noms de métropolitains de fantaisie se trouvent inscrits sur des listes dont le vague et l'incertitude le disputent aux erreurs et aux remaniements des listes royales.

Les Bollandistes se croient donc autorisés à supposer une extinction à peu près complète du flambeau de l'Évangile dans les pays parcourus par Frumence (*Acta SS.*, 27 oct.), et Thomas Wright (*Early Christian.*) partage cette opinion. Les successeurs d'Athanase, Cyrille en particulier, n'auraient pas manqué de pourvoir aux besoins de l'Église abyssinienne, si les progrès des idées de Nestorius n'avaient absorbé l'activité de Cyrille, de même que la controverse origéniste à laquelle son oncle et prédécesseur, Théophile, se mêla si ardemment, fit oublier, pendant un demi-siècle et plus peut-être, les Églises fondées sur les bords du Tacazzé et sur les plateaux qui le dominent.

Il est donc permis de croire que le sabéisme et le judaïsme profitèrent, chez les Axoumites, des longues distractions du patriarchat d'Alexandrie à l'égard des établissements de Frumence, et que l'état misérable des chrétiens d'Abyssinie dura jusqu'à l'époque du roi Andas ou Anda qui, chez les historiens orientaux, se confond probablement avec Amida ou Amida, comme je l'ai dit un peu plus haut.

C'est alors, et à l'occasion des guerres d'Amida avec les Hémérites, que le roi des Axoumites reprit les relations anciennes avec les empereurs de Constantinople, avec les patriarches d'Alexandrie, et que Jean le Paramonaire (concierge) fut envoyé vers Axoum, en qualité de métropolitain, ainsi que nous allons le dire.

J'apporte d'abord le résumé, fait par Jean d'Éphèse et plus tard par Jean Malala, des événements qui ont précédé les massacres de Nadjran et les victoires d'Elashaa, me réservant le droit de signaler les erreurs et les confusions trop ordinaires aux historiens de cette époque.

« Il arriva, vers ce temps, que les rois de l'Inde furent en guerre l'un avec l'autre, puis avec un autro roi d'Hymiar nommé Dimiou. Le roi des Éthiopiens, nommé Aidoug, fit vœu de se faire chrétien, s'il remportait la victoire sur son ennemi. Ayant vaincu et tué Dimiou, le roi Aidoug demanda à Justinien un évêque et des prêtres. Un saint moine appelé Phirmomara (Paramourios) leur fut accordé comme chef de la mission. Aidoug reçut le baptême; une foule d'églises furent bâties à cette occasion » (Assmanni, *Bibl. or.*, t. II).

Le roi vainqueur est nommé Aidoug et Aidog par Jean d'Éphèse ou d'Asie; Théophane l'appelle Adad, et Jean Malala écrit Andas. Pourquoi chercher alors au loin ce qui se trouve bien près? Henri Salt, qui avait déjà reconnu plusieurs lignes de l'inscription grec. copiée en 1833 par Ruppell dans sa totalité, n'hésite pas à ne faire qu'un seul personnage d'Andas et d'Amida. Je n'ai pas eu ce courage, dans mon étude sur les *Martyrs de Nadjran* (Leroux, Paris, 1893); j'avoue cependant que l'heureuse idée d'Henri Salt, confirmée aujourd'hui par les travaux de Ruppell et les empreintes de l'Anglais Th. Bent, simplifie grandement des difficultés qui jusqu'ici avaient semblé insurmontables.

Si le roi axoumite est Andas ou El-Amida, nous voici reportés vers 479 ou 489. A cette date, dominait chez les Homérites un certain Dimiou qui s'est donné tant de mal à confondre avec Dhu-Naas ou Nawas. L'empereur Justinien, mis ici en cause, ne régnait pas encore: était-il né seulement? c'est pourquoi les Hollandais ont donné à choisir entre Justin et Anastase (*Acta SS.*, 24 oct., § 10). Je me décide pour Anastase qui fut empereur à partir de 490 et qui a pu, dès lors, avoir des rapports suivis avec El-Amida, père de Tarena, selon les uns, d'El-Zana, selon les autres, lequel fut l'oncle ou le père de Cateb-Elashaa, vainqueur de Dhu-Nawas, dans les années 523 et suivantes.

Le réveil religieux, secondé par Jean le Paramoulaire et ses moines, serait donc résulté des victoires d'Amida sur les princes homérites révoltés de son parenté avec Anastase l'empereur, avec Timothée et Pierre Mongus, qui furent patriarches d'Alexandrie dans les vingt dernières années du v^e siècle. On sait combien les révoltes des *tobhar* homérites ont été fréquentes avant le règne de Calah-Elesbaas (Drouin, *Listes royales*, p. 31, Paris, Didier, 1882).

C'est donc, en assignant à l'époque des rois El-Amida et El-Zana, successeurs et non prédécesseurs d'Alxanas, contemporains d'Anastase et de Justin, le réveil du christianisme qui a frappé tous les auteurs, qu'on arrive à tirer parti des inscriptions du iv^e et du v^e siècle, au lieu de chercher à les diminuer les unes par les autres. Sans aller aussi loin que Sapeto, qui croyait devoir suppléer une ligne entière à la deuxième copie de Ruppell, qui est aujourd'hui la quatrième empreinte de Th. Bent, je constate, avec H. Müller (*Epigr. Deukm.*, Wien, 1894), une distance assez considérable entre les documents lapidaires écrits en sabéen et ceux écrits en géot : cette dernière langue paraît faite alors. Or, c'est du iv^e au v^e siècle, selon René Basset et d'autres critiques de valeur, que la traduction des saints Livres a paru en langue géot (René Basset, *Études éth.*, notes 13 et seq.).

Je n'ai pas eu besoin de m'appesantir sur l'éclat de la mission de Jean et des moines qui montèrent avec lui de l'Égypte si troublée à cette époque par les résistances des monophysites aux décrets du concile de Chalcedoine. Il fallait, surtout, revendiquer pour la fin du iv^e siècle, au temps probable d'El-Amida et d'El-Zana, la deuxième mission chrétienne qui se distingua de la première, en ce qu'elle établit l'Abyssinie, redevenue chrétienne, dans les doctrines d'Eutychès, tandis que la première avait fondé entre le Tacazzé et le Nil Bleu une Église orthodoxe dans le sens nicéen, très opposée à l'arianisme, mais pas autant que le monophysisme d'Eutychès et de Dioscore.

Ce qui est dit, chez différents auteurs, des rapports de Calah-Elesbaas avec Justin ou Justinien, de sa conversion au christianisme et de l'envoi fait à ce prince par Timothée de Jean le Pa-

ramonaire (Phéromonath en syriaque) doit se rapporter à Andas ou Anda, lequel fut le même que Amda ou El-Amida. Ce sont des événements de la fin du v^e siècle qu'on a confondus avec d'autres du vi^e, c'est-à-dire, avec le règne de Calab-Elesbaus, avec ses guerres et ses succès dans le pays des Homarites, à la suite des massacres de Nedjran. Les faits se comprennent mieux en distinguant les deux époques, en séparant Adad ou Anda de Calab, et l'on conçoit mieux pourquoi Elesbaus, chrétien zélé, se constitue le vengeur de ses frères de Nedjran. Son zèle et son ardeur, parmi les hasards de la lutte et des combats, ne se comprendraient presque plus, s'il avait encore été païen ou juif, aux environs de l'année 529.

Les moines qui accompagnèrent l'évêque Jean étaient fort nombreux : ils prêchèrent, selon le rapport des chroniques et des liturgies, dans toute l'Abysinie, c'est-à-dire depuis les bords du Mareb jusqu'aux montagnes du Chon (Sas ou Sason dans les inscriptions). Neuf d'entre eux travaillèrent, exclusivement, dans la province du Tigre, c'est-à-dire chez les Axoumites, et je donne plus loin les noms de trois ou quatre des plus célèbres. On croit encore, chez les Abyssins, que les ruines fameuses d'Yaha (Ara) sont celles d'un couvent bâti par Abba Afa, l'un de ces neuf moines. Mais, déjà, H. Salt, Combès, Tamisier et Dillmann avaient revendiqué une origine plus haute, pour ces débris gigantesques (René Basset, *Études éth.*, note 37). Les empreintes prises par Th. Bent, à Yaha, ont permis à H. Müller d'affirmer, à la suite de l'éminent et regretté Dillmann, l'origine sabéenne de ces puissants vestiges. H. Müller ne croit pas exagérer, en soutenant que, rien qu'à partir de deux ou trois des empreintes prises par Th. Bent, on peut revendiquer, pour la colonisation sabéenne, entre le Mareb et le Tacazzé, une ancienneté de mille ans avant l'ère vulgaire. — C'est ici le lieu de donner la deuxième inscription de Rüppell, quatrième de Bent, afin que le lecteur puisse juger en connaissance de cause.

TEXT, IV, SUPPL. II

D'après la restitution de H. Müller (Vienne, 1894).

1^{re} ligne, qui ne contient que deux lettres, L et Z, et que le P. Seneo avait pu pouvoir suppléer de toutes pièces.

2^o [E]inmal, ich der Elu Aibbl, vom Stamm Hsien, König von Ahsam, etc.

3^o et 4^o qui contiennent la suite du protocole connu.

5^o Er zog aus in der Kraft des Herrn des Himmels, der verschieden hat die Herrschaft über die Völker den

6^o dem König des Himmels, der nicht besetzt wird vom Femi.

7^o In der Kraft des Herrn der Welt führte ich Krieg gegen die Nöbe...

8^o, 9^o, 10^o, 11^o, 12^o, 13^o lignes, où se détail est donné de la campagne contre les gens du Nöbe (Nahams).

14^o Ich zog ich gegen sie zu Felde, ich hab auch in der Kraft des Herrn der Welt.

15^o, 16^o, 17^o, 18^o, 19^o lignes, où sont énumérés les ravages et les prisonniers faits au nord du Tamsu.

20^o ... und zerstörten die Bilder seiner Herrscher (Yangsi). Le nom du Seigneur du monde, des deux de la Welt; en allemand. Kyrie heher, est encore répété dans la ligne 24^o; puis, c'est le Seigneur du ciel à la 28^o et à la 30^o. Dans toutes les, le caractère qu'il a élevé en trône à ce Seigneur du ciel, un monarque du Tamsu et du Söu, le roi s'explique à ce sujet comme il suit :

41^o ... und ich stieg eines Thron auf der zu Söu durch die Kraft.

42^o der Herr des Himmels, da er mir gegeben hat und mein Reich mir gegeben hat, und der

43^o Herr des Himmels künftige mein Reich, und wie er heute für mich gesiegt hat möge er künftighin für mich

44^o siegen, welche ich auch gele, wie es heute für mich gesiegt hat, und ich will ihm danken [dies]

45^o [Ba]rat, durch Gerechtigkeit und Recht, indem ich nicht unterdrücken werde die Völker, und ich will stützen

46^o diesen Thron, den ich errichtet habe, in den Schutz des Herrn des Himmels, der mich zum König gemacht, und der

50^o Mir [Ba], welche ich trägt. Wenn jemand ihn anweist, und errödet, und erschreit, so soll er und

51^o sein Geschlecht ausgerottet und ausgerissen werden, mit seinem Ort heraus soll er ausgerottet werden, und ich habe aufgestellt diesen.

52^o Thron in der Kraft des Herrn des Himmels.

Les lettres et les syllabes comprises entre deux traits verticaux sont illisibles sur la pierre. C'est le professeur H. Müller qui les a intercalées. Il est vraiment dommage, pour Baratz en particulier, que la première syllabe *Ba* soit très douteuse. La fin

de la ligne précédente qui est la 47^e, et que H. Müller termine par *den*, comme s'il était assuré de L, signe du datif en grec, cette fin porte un signe qui peut être un L ou un A. Quant à la première lettre de la ligne 48^e, elle m'a paru indéchiffrable dans l'empreinte prise par Bent. Il aurait peut-être fallu, pour corriger la transcription de Rüppell et la traduction de Sapeto, quelque chose de plus lisible et de plus décisif. On peut supposer, d'ailleurs, que certains caractères de cette deuxième inscription, copiés par Rüppell, en 1833, ont disparu n'importe comment. H. Müller, en examinant l'empreinte de l'Anglais Th. Bent, déclare que la première ligne et d'autres parties lui semblaient avoir été grattées (*Mon. épigr. de l'Arabie*, Bent, IV).

Il est certain que la copie de Rüppell porte encore, à la première ligne, trois caractères : Ts, L et S, et que Bent, dans son empreinte, n'a reproduit que L et Z. On voit combien ce document et les autres ont souffert des ravages du temps, ou de la légèreté et de la malice des hommes. Le Père Sapeto, pour autant, n'avait pas le droit de suppléer à la première ligne par une traduction de son cru, à laquelle se sont fiés les Hollandistes (*Acta SS.*, 27 octobre), bien qu'il eût été frappé, justement, du ton respectueux avec lequel l'auteur du monument parlait du « Seigneur du ciel et de celui de la terre ».

Si l'on se rappelle, alors, les guerres probables d'El-Amida (Amida, Anda) avec les tobbas de l'Yémen, ses vœux ou ses promesses, ses rapports avec l'empereur Anastase et les patriarches d'Alexandrie, on comprendra, sans peine, que ce prince avait subi l'influence religieuse de l'évêque Jean et celle de ses moines, dont plusieurs : Aragawi, Garana, Pantaleon, ont acquis une renommée fabuleuse, dans l'Eglise abyssinienne. N'osant pas encore se dire chrétien, mais toujours fils de Mare comme ses prédécesseurs et esclave du protocole, il inscrivait avec respect le nom du *Seigneur de la terre ou du ciel* : cela seul nous suffirait pour soupçonner qu'un changement religieux s'effectuait ou s'était déjà effectué, dans les premières années du règne de ce prince.

Mais nous avons le droit et le devoir de faire plus que soup-

couner ce changement ou cette restauration du christianisme, en Abyssinie, vers l'an 480 et plus tôt probablement, à la suite des troubles consécutifs au concile de Chalcédoine. Le silence, gardé depuis la fin du iv^e siècle jusqu'à la dernière partie du v^e, n'existe plus en effet dans les liturgies et poésies sacrées de l'Eglise d'Abyssinie. Les rapports d'Axoum avec Alexandrie ne souffrent plus d'interruption. Les historiens ecclésiastiques ne cessent plus de mentionner ce qui a trait aux abunas, métropolitains d'Axoum et aux négus abyssiniens. C'est dire que le christianisme a été restauré, d'une façon définitive, dans la contrée évangélisée par Frumence; et que, si la foi monophysite, après d'assez longues hésitations, y a remplacé la foi nicéenne, elle l'a dû principalement à l'influence des moines égyptiens et aux relations ecclésiastiques très étroites maintenues entre les négus, les abunas et le patriarcat jacobite d'Alexandrie.

Le lecteur sera peut-être bien aise de trouver ici un résumé rapide qui lui servira d'aide-mémoire, et le dispensera de faire lui-même un travail d'ensemble sur les dates et les faits précédents.

I. C'est, d'abord, et en tenant compte des travaux de l'âge apostolique, dans le voisinage de l'Éthiopie abyssinienne, l'histoire documentée de l'arrivée de Frumentius chez les princes d'Axoum, de l'influence qu'il y acquiert, de son voyage à Alexandrie près de l'évêque Athanasie, de son retour vers le Tigre et de ses travaux apostoliques, jusqu'à l'époque de la lettre de Constance adressée aux princes-frères en 356, lettre qui ne semble avoir interrompu en rien la mission et les succès de Frumentius, appelé aussi Frémoû et Abba Salama chez les Abyssins.

II. C'est ensuite, ou vers le même temps, la mission donnée par Constance à Théophile l'Indien (344 ou 354) de convertir les Indes à la foi arienne: J'ai dit ce qu'il fallait entendre par ce nom si vague et si étendu des *Indes*. Je n'ai rien omis, non plus, des travaux de l'infatigable Théophile et l'ai suivi assez loin dans l'est vers l'Indus, mais refusant, en vertu même du texte et des réflexions de Philostrate, de le ramener du golfe Persique dans la contrée où Frumence évangélisait les Abyssins.

III. J'ai dû apporter la plus grande attention au réveil religieux qui a signalé, chez les Abyssins, la fin du v^e siècle, c'est-à-dire l'époque d'El-Amida, père d'El-Zan, prédécesseurs de Caleb-Elesbaas. Il m'a fallu signaler le dépérissement presque total de la foi chrétienne dans l'Eglise fondée par Frumence, dépérissement ou sommeil qui a duré un siècle pour le moins, de 380 à 480, et qui aura été le signal d'une reprise du judaïsme et du sabéisme chez les anciens colons, partis de Sheba dans l'Arabie du sud. C'est sans doute à ce renouveau du culte sabéen du soleil et des astres qu'il faut attribuer la série de monuments en forme de pyramide ou d'obélisque que Th. Bent nous a rapportés dans ses cartons, et à la base desquels il a constamment trouvé des autels dédiés au soleil pour la plupart (H. Müller, *Epigr. Denkm.*, Vienne, 1894). J'ai omis, peut-être à tort, de traiter ce point, pour m'attacher, surtout, à la conciliation des auteurs touchant les noms et les dates probables des souverains de l'Abyssinie.

La deuxième inscription de Rüppel, quatrième de Th. Bent, traduite par H. Müller, m'a servi à montrer qu'à l'époque d'Amida ou d'Amida, vers la fin du v^e siècle, on donnait au Dieu unique le nom qu'il porte encore chez les Abyssins, *Egziä Beher*.

Il m'a semblé devoir attribuer à Amida ou Amida des rapports avec les empereurs Anastase ou Justin, à la faveur desquels eut lieu l'envoi de l'évêque Jean, accompagné de plusieurs moines, après les victoires d'Amida sur les Homérites rebelles : victoires et luttes qu'il ne faut pas confondre avec les campagnes d'Elesbaas, dans la première moitié du vi^e siècle. J'avais donc, par là même, fixé les causes du réveil religieux de 470 à 480 et montré que la restauration de l'Eglise de Frumence avait été faite par Jean et ses moines dans un sens monophysite, pour mieux combattre, probablement, les doctrines ariennes dont le patriarche Dioscore affirmait que les Pères du concile de Chalcédoine avaient été plus ou moins infectés.

LA DERNIÈRE PUBLICATION DU D^r ALFRED JEREMIAS

878

L'ÉPOPÉE D'IZDUBAR

Izdubar-Nemrod. Eine altbabylonische Heldensage, nach den Keilschriftfragmenten dargestellt (Leipzig, 1891).

L'examen de la brochure du D^r Jeremias m'a causé une surprise très inattendue. A peine en eus-je parcouru les chapitres que je me sentis pris du désir de refaire, à frais nouveaux et pour mon compte personnel, l'étude des textes de l'épopée d'Izdubar.

Qu'on ne s'y trompe pas. Cet avou contient peut-être un blâme; mais avant tout, le lecteur doit le considérer comme un très vil et très sincère éloge. Qu'ils sont rares en effet les livres qui ont le privilège de s'imposer aux méditations et d'exciter à de nouvelles et plus sérieuses investigations!

D'ailleurs, à défaut de tout autre mérite, il resterait au D^r Jeremias l'avantage d'avoir été l'un des rares vulgarisateurs de cette très antique et très merveilleuse épopée. Épopée merveilleuse en effet! Quatre mille années durant elle a fait l'enchantement des vieux peuples de la Babylonie. Et nous-mêmes, après avoir lu Homère et la Bible, nous éprouvons avec admiration ces mêmes chants; nous nous y plaisons comme l'on s'y plaisait lorsqu'ils retentissaient sur les rives de l'Euphrate, et à les lire nous éprouvons comme une vive sensation des origines, d'une humanité toute primitive et d'une simplicité de mœurs sans égale. Homère, lui-même, ne possède pas, au même degré, ce parfum d'origine.

Une telle épopée méritait des honneurs d'une étude menée patiemment: le volume du D^r Jeremias ne donne que l'impression d'un livre écrit en toute hâte et dont les chapitres ne seraient

qu'ébauchés. De l'âge du poème, de l'état religieux qu'il révèle des caractères du style poétique, c'est à peine si, comme par hasard, l'on en dit quelques mots. La traduction elle-même diffère assez peu de la traduction qu'ébauchait M. Smith en 1872 et, en plus d'un passage, elle n'accuse pas un progrès suffisant. Toutefois, et pour que la critique ne dépasse pas les justes limites, il faut confesser qu'une semblable étude ne va pas sans de graves difficultés et, qu'en plus d'une rencontre, il eût été téméraire de procéder par affirmations.

La première de ces difficultés et non la moins grave, c'est l'état de mutilation du texte. Il suffit de jeter un coup d'œil sur le beau livre de M. Haupt pour se rendre compte des lacunes qu'offrent les tablettes du *Nimrod-Epos*.

De fait, si nous exceptons la sixième tablette, où sont racontées les amours d'Istar, et la neuvième, qui contient le récit du Déluge, les chants du poème ne nous sont parvenus qu'à l'état de fragments.

Pour comble d'infortune, le premier chant est le plus mutilé des douze. Or chacun sait qu'en toute épopée le début est d'une haute importance. Là se trouve l'idéomère qui sert de thème au poème entier; faute de ce point de départ, il est à peu près impossible d'en saisir le caractère véritable, d'établir, entre les chants qui suivent les intimes relations qui les lient avec ceux qui les précèdent et d'échapper au danger de faire de l'arbitraire dans le classement des tablettes et la reconstitution des poèmes.

Supprimez le premier chant de l'*Iliade* et vous verrez à combien d'incertitudes vous serez livrés, que d'hésitations vous éprouverez lorsqu'il vous faudra expliquer le grand courroux d'Achille contre Agamemnon.

Lors donc que l'on se trouve en face d'un texte aussi problématique, dont on ne lit qu'à grand'peine quelques mots isolés, le plus sage est de s'interdire toute hypothèse, toute comparaison hasardée.

Sur ce point le Dr Jeremias ne doit pas se sentir à l'abri de tout reproche. Par exemple; se croit-il vraiment autorisé à établir entre les mots du premier chant de l'épopée et le début du

livre des *Proverbes* une parfaite ressemblance ? (p. 14). Ne prête-t-il pas le flanc à la critique (VI^e tablette, colon. IV, lig. 34) lorsqu'il s'autorise du simple signe « hat » pour conclure qu'il s'agit du cadavre de Rumbaba ? Et que pourrait-il répondre à qui lui objecterait que ce signe loin de signifier le cadavre n'est en réalité que la terminale du verbe « issabat » ? L'objection lui paraîtra d'autant plus sérieuse que le « hat » est précédé du signe « sab » très lisible en dépit de l'ornailure du texte.

En un mot, le Dr Jeremias n'a pas su éviter l'écueil des restitutions arbitraires.

Passons condamnation sur cette grave question de l'arbitraire : tout le monde en a fait, même dans le classement des tablettes. Ni M. Smith, ni M. Lenormant, ni M. Haupt, ni le Dr Jeremias, ni moi-même ne sommes d'accord sur la place que doivent occuper les douze tablettes de l'épopée. La difficulté ne sera tranchée que le jour où l'on aura découvert un exemplaire complet.

Il nous reste à formuler un reproche plus grave contre le travail du Dr Jeremias : c'est qu'il n'a fait qu'ébaucher les multiples problèmes que soulève cette épopée.

S'agit-il du nom d'Izdubar précédé du signe divin ? Le Dr Jeremias se contente de dire ce qu'avaient déjà dit ses prédécesseurs :

« S'il n'existe pas d'exemple d'un nom d'homme précédé du signe divin nous sommes en présence d'une double hypothèse :

« 1^o Ou Izdubar est un dieu déchu et que l'épopée a réduit au rôle de simple héros (Siegfried chez les Germains) ;

« 2^o Ou c'est un héros, élevé par la légende au rang des dieux. »

Le Dr Jeremias ne semble avoir aucune opinion personnelle sur ce point.

Pour mon compte, j'incline fortement pour la seconde de ces hypothèses. Les derniers versets de notre épopée semblent l'autoriser : à l'atouchement de la divinité, le héros reçoit communication de l'immortalité comme Hasisadra (Sht-Napisim). En second lieu les détails que les douze tablettes de l'épopée nous fournissent sur Izdubar nous le montrent sous des traits purement humains. Il a régné à Erech; en a chassé les Elamites; tue

Humbaba : refusé la main de la veuve du roi, Ishtar, s'est emparé du trône et a eu un règne glorieux.

Enfin si l'inscription qui figurait sur le socle de la statue de Sargon l'Ancien (II R. 47) permet de conjecturer que la légende ayant fait son œuvre, il passa du rang des héros au rang des dieux, qui nous empêche de croire que le même travail de transformation s'opéra en faveur d'Izdubar?

Quant au nom toujours problématique du héros du poème (Izdubar, d'après la lecture phonétique des signes qui le composent), le D^r Jeremias se borne à rééditer les hypothèses de MM. Smith, Fox Talbot, Lenormant, Sayce et Oppert. Cette partie de son travail n'a d'autre mérite que celui d'une compilation consciencieuse. Toutefois je ne comprends pas l'hostilité qu'il montre contre la découverte de M. Pinches. Sur un fragment coté « 22-5-22, 943 obv. 1 » le remarquable et très aimable conservateur du Musée Britannique a trouvé en face du nom : « ilu Izdubar » les mots : « ilu Gilgames ». Cette trouvaille connue, à la même heure, par une coïncidence qui semble étonnante, MM. Oppert et Sayce faisaient ressortir la ressemblance de Gilgames avec le Gilgames dont Élien raconte l'histoire au XII^e livre de son *Histoire des animaux*.

Pour le dire en passant, cette coïncidence se peut expliquer par le seul fait que MM. Oppert et Sayce, guidés par la similitude des noms, ont le même jour consulté le même dictionnaire sur le mot Gilgames. Du reste ces deux illustres assyriologues sont trop riches par eux-mêmes pour être accessibles à la vulgaire tentation de piller leurs confrères.

Pour je ne sais quelle raison le D^r Jeremias conteste la valeur de la lecture de Gilgames. Le signe « meš », n'est, pour lui, que le signe du pluriel. Ce n'est pas, j'imagine, comme je l'ai entendu affirmer en pleine réunion de la Société asiatique, que ce signe ne se lit jamais « meš ». Il suffirait de citer le mot : « mešrit ».

Donc, s'il en fallait croire le D^r Jeremias, Izdubar serait le dieu des Gilga. Pour appuyer sa thèse, l'auteur aurait dû commencer par nous dire ce que sont les Gilga. Sur ce point, comme sur tant d'autres, il garde le prudent silence de Courart. Comme

je l'ai déjà dit, ce silence nous est une preuve nouvelle de la hâte avec laquelle son livre a été composé.

Lorsque, commentant la Bible, Lowth, Michaëlis, Herder, se trouverent en face d'un texte poétique, ils sentirent l'obligation de se faire une opinion sur le caractère et la nature de la poésie sacrée (*De sacra poesi Hebraeorum*).

Qui dira au prix de quelles longues veilles ils composèrent laborieusement chacun des chapitres de leurs admirables livres ! Ces livres sont lourds et de lecture difficile ! Je le sais. Mais quelle patience dans les recherches, quelle conscience dans les citations, quelle bonne foi et quelle autorité dans les affirmations !

Le Dr Jeremias s'est trouvé en face de la même question. Que dis-je ? La poésie de l'épopée d'Isdubar offre mille fois plus d'intérêt que la poésie des livres hébraïques.

Elle date d'une époque où nul poète hébreu n'avait encore murmuré aucun des chants sublimes qui jetaient Lowth dans l'extase. — Ne fût-ce que par droit d'antiquité la poésie babylonienne peut revendiquer l'honneur d'avoir servi de règle et de modèle à la poésie des Hébreux. Désormais quiconque voudra traiter des règles de la poésie hébraïque ne la fera avec autorité qu'à la condition d'avoir étudié ces mêmes règles dans l'épopée d'Isdubar.

Du reste, l'attention du Dr Jeremias devait être mise en éveil par les travaux d'éminents assyriologues anglais.

Écoutez l'un d'eux :

« There is something extremely beautiful in this primitive lamentation over the body of a dead warrior and friend. We may see, in the description drawn here of the utter helplessness of the cold dead body, somewhat the same feeling that prompted David to say : « How are the mighty fallen ! » The lack of power to use the bow or staff, and above all the « derision by the captives » ; which, again, may be compared with the anxiety of David to keep the death of Saul and Jonathan from the ears of the Philistines « lest the uncircumcised triumph » (Boscawen).

Sans aller aussi loin que M. Boscawen dans l'admiration et

sans avoir la prétention de dire si les lamentations d'Israhel sur le corps de son ami l'emportent sur les lamentations de David sur Jonathas et Saül. — J'ai cependant le droit de penser et de dire que je trouve absolument insuffisante la seule phrase que le D^r Jeremias consacre à la poésie de l'épopée d'Israhel :

« Von der einfachen, ungekünstelten Erzählung, dichterisch gefärbt durch Refrains und durch *parallelismus membrorum* steigert sich die Dichtungsform bis zum Hymnenston. Auf einzelnen Fragmenten ist die Kunstform durch Stichenvertheilung äusserlich gehoben. »

Que le D^r Jeremias me le pardonne et ne voie dans les lignes suivantes qu'une nouvelle preuve de l'attention prêtée à son travail !

Mais je ne saurais le taire : j'ai éprouvé une véritable déception à voir traiter si légèrement une question qui me semble mériter les honneurs d'une enquête minutieuse, je veux dire : la date de la composition du poème d'Israhel.

Ne s'agit-il que de pure curiosité littéraire, — de décider si ce poème merveilleux n'est que le contemporain de la littérature hébraïque, ou s'il faisait partie des trésors de l'antique littérature dont Sargon l'Ancien, avec un soin jaloux et près de 4000 ans avant J.-C., recueillait les débris dans sa magnifique bibliothèque d'Agadé, — cela seul suffisait à justifier tous les efforts.

Mais ce poème fait naître en nos esprits des soucis qui vont bien au delà des préoccupations d'un problème de pure littérature.

Il forme l'un des chapitres les plus intéressants de la très grave et très obscure histoire des religions du bassin de l'Euphrate.

Qu'il me suffise de rappeler ce détail : le XI^e chant contient un récit du Déluge identique, sauf quelques nuances, au récit du Déluge de la *Genèse*. Chacun sait, et M. Jeremias ne l'ignore pas, à combien de polémiques ardentes cette similitude des deux récits a donné naissance.

Or savez-vous combien de lignes notre auteur a consacrées à cette grave question ? Sept au plus ; et les voici :

« Wir wissen nicht einmal, ob die Tafelschreiber Assurbanipal's schriftliche babylonische Originale vor sich gehabt haben,.... jedenfalls haben sie seit Jahrhunderten fortgepflanzte Rhapsodien niedergeschrieben » (p. 13).

On n'est pas plus prudent! Cependant voyez comme les membres de cette phrase jurent de se voir accouplés! « Nous ne savons pas du tout si les scribes d'Assurbanipal ont eu sous les yeux les originaux babyloniens,.... toutefois, ils ont mis par écrit d'antiques rhapsodies que l'on possédait depuis des siècles. » Lisez: « Le poème d'Isdubar était rédigé depuis des siècles. »

M. Jeremias en conviendra, lui-même, il y avait plus et mieux à dire sur ce grave sujet. Est-ce qu'il a été pris de vertige à la pensée qu'il lui faudrait s'enfoncer dans les profondeurs d'un passé sans limites? Mais il sait mieux que personne que si loin que nous soyons allés nous n'avons pas fait le moindre pas sans nous appuyer sur des documents indiscutables, comme le texte de Nabonid. V R., pl. 64, lig. 57.

Est-ce qu'il a craint de se trouver tout à coup en face du fantôme sumérien?

Toujours est-il que, pour assigner au poème une date très reculée, les arguments, et des arguments sans réplique, ne lui auraient pas fait défaut.

L. Il pouvait appeler en témoignage les cylindres babyloniens. Il suffisait d'en citer un seul; celui de Bīngani-sar-iris (le puissant l'a sacré roi)¹.

Que représente ce cylindre? La lutte d'Isdubar contre le taureau divin qu'Anum, à la prière d'Ishtar méprisée, avait envoyé contre le héros d'Erach. Or cette lutte se trouve racontée dans l'un des chants du poème; donc le poème existait à l'époque où fut gravé le cylindre. D'un autre côté, ce cylindre est antérieur à Sargon l'Ancien, ainsi que l'a démontré M. Oppert²: il faut donc

¹ Collection de Clercq, p. 7; Menant, *Glyptiq.*, t. II, p. 79. Quenist, *Nal^e sur un cylindre babylonien (Journal asiatique)*, 1898.

² La plus ancienne inscription assyrienne jusqu'ici connue, Paris, Ernest Leroux, 1894.

de toute nécessité conclure que le poème a été composé plus de 4000 ans avant J.-C.

II. Le zodiaque et les noms des mois nous fournissent un argument de non moindre valeur et qui nous reporte à la même antiquité.

Il n'est pas de lecteurs qui ne sache ce que l'on entend par signes du zodiaque.

M. Dezobry, dont le *Dictionnaire* aurait grand besoin d'être rajouté sur tous les points relatifs à la Chaldée et à l'Assyrie, m'apprend à l'article *Zodiaque* : « que les noms des signes, tirés du règne animal, ont fait donner à cette zone le nom de zodiaque, du grec *zodion*, diminutif de *zoon*, animal.

J'entends bien : j'admets l'étymologie proposée¹⁾; ce qui est déjà plus grave, je n'objecte pas que la Flèche et le Verseau me semblent difficiles à ranger au nombre des animaux ; cependant je m'incline devant cette affirmation : les noms des signes du zodiaque sont empruntés au règne animal.

Ce qui m'importe, c'est d'avoir l'explication d'un fait si étrange.

Ces noms sont-ils enfants du pur hasard, fruits d'une imagination bizarre?

Pareille théorie n'a pu être soutenue que par des auteurs absolument ignorants des qualités de netteté, de précision, de savoir qui sont l'apanage de l'esprit chaldéen.

L'étude des textes religieux nous conduit sur le solide terrain de l'histoire documentée et nous permet de donner à ce problème sa solution scientifique. Cette solution peut se formuler ainsi : Les inventeurs du zodiaque n'ont cherché la plupart de leurs signes, dans le règne animal, que parce qu'ils vivaient sous l'empire des idées religieuses totémiques. Cette période, durant laquelle on n'adorait les dieux que sous forme animale, nous rapporte à ces âges lointains où les idées sémitiques ne dominaient pas encore dans la Chaldée²⁾.

1) Sur les 12 signes ou 12 parties de l'écliptique, voir Diod. de Sicile, liv. II, 20, p. 171.

2) « The zodiacal circle may therefore have been invented nearly a thousand

La nature des signes du zodiaque fournissaient donc à M. Jeremias un nouvel argument en faveur de l'antiquité reculée du poème d'Isdubar.

La constitution du zodiaque nous en fournit un troisième d'un caractère plus frappant et d'une valeur scientifique absolument incontestable.

Le fait qui sert de base aux inventeurs du zodiaque est celui-ci : à l'équinoxe du printemps, le signe du Taureau, c'est-à-dire les étoiles qui forment la constellation du Taureau, se trouvent à l'état héliaque. Pour être plus clair, j'empunte le langage ordinaire et je dis : Le zodiaque fut composé à une date où le soleil se trouvait, à l'équinoxe du printemps, dans la constellation du Taureau.

Or pareil fait n'a pu se produire qu'entre 4200 avant J.-C. et 2150. En l'an 2150 le soleil se trouvait, au moment de l'équinoxe du printemps, non plus dans le signe du Taureau, mais dans le signe du Bélier. Au 1^{er} siècle avant J.-C. le point équinoxial du printemps s'est déplacé de tout un signe. On dit encore vulgairement que le soleil, au printemps, se trouve dans le signe du Bélier; en réalité il se trouve dans le signe des Poissons.

Au temps d'Hipparque, 130 avant J.-C., le soleil entrait dans la constellation de la Balance, à l'équinoxe d'automne. Aujourd'hui le signe de la Balance est à 30° du signe équinoxial du printemps. Ces phénomènes sont le résultat de la précession des équinoxes, c'est-à-dire de l'accroissement uniforme du 52" 2 par an, dans les longitudes astronomiques des étoiles.

De tout ce qui précède il résulte ce fait, qu'il fallait mettre en lumière, que le zodiaque a été composé plus de 4000 ans avant J.-C.

Or entre les signes de ce zodiaque et les douze chants des poèmes d'Isdubar il existe des relations intimes, incontestables. M. Lammant l'avait déjà signalé dans le premier volume de ses *Origines de l'histoire*.

years before Sargon of Accad was born; and that it was invented at an early epoch is demonstrated by its close connection with the Accadian calendar » (Sargis, *Hibbert Lect.*, p. 308).

Évoquer tour à tour les douze signes du zodiaque et devant chacun deux demandez-vous : Pourquoi ce signe plutôt que tel autre? — Et vous vous trouverez en face du vide. Car ce n'est pas répondre que d'attribuer au pur caprice le choix de ces signes. Les procédés de l'esprit humain n'étaient pas autres, chez les vieux Chaldéens, qu'ils ne sont aujourd'hui; pour eux comme pour nous l'imagination avait ses limites; même, à l'heure de ses plus grandes audaces elle réclamait, comme point d'appui, quelque apparence de raison; comme thème, quelque fait positif. Enfin pour les Chaldéens comme pour nous-mêmes, avoir de l'imagination et divaguer n'ont jamais été synonymes.

Et maintenant faites la contre-épreuve. Admettez que les douze signes du zodiaque sont dans une intime connexion avec les douze chants du poème et vous verrez comme tout s'illumine!

Le signe du Taureau vous remet en mémoire le taureau divin qui joue un si grand rôle dans notre poème. Cette explication du premier signe du zodiaque ne donne pas seulement satisfaction à l'esprit, qui cherche la raison de toutes choses; mais elle projette ses lueurs bien au delà de l'Age où fut composé le zodiaque.

Dans des temps plus rapprochés, alors que par suite d'un progrès considérable dans l'évolution religieuse, les vieux Chaldéens en vinrent à substituer les formes humaines aux formes animales, — nous nous demandions : Pourquoi le dieu Marduk, — représenté d'abord sous la forme de taureau, — plus tard sous les traits d'un jeune homme, portait une coiffure surmontée de cornes? Agu-kak-rime se fait gloire d'avoir mis sur la tête de Marduk une coiffure ornée de cornes « cornes de souveraineté; dit-il, insigne de divinité »¹.

Le problème n'existe plus. Grâce au poème d'Israhah, dont le taureau divin est devenu le premier signe du zodiaque, c'est-à-dire de l'équinoxe du printemps, il n'est pas besoin de longues explications pour que nous comprenions pourquoi Marduk, symbole du soleil du printemps, a, comme attribut, les cornes du taureau.

Ainsi en va-t-il de chacun des autres signes. Le signe opposé

1) V. Raw., pl. 33, col. II, ll. 50-55.

au signe du Taureau est le Scorpion. Tout de même que le signe du Taureau marque le commencement du printemps et du réveil de la nature, le signe du Scorpion coïncide avec l'équinoxe d'automne, indique l'entrée du soleil dans la région de l'hiver.

Qui a déterminé le choix d'un signe aussi étrange et quelles relations peuvent bien exister entre le soleil d'automne et le Scorpion?

Je défie que l'on donne à ce problème une réponse satisfaisante.

Toute difficulté disparaît avec ce fil d'Ariane qui est le poème d'Isdubar. Écoutez ce chant neuvième, relatif aux hommes-scorpions.

Isdubar a vu périr son compagnon Eabani : il a versé sur son cadavre toutes les larmes de son corps, il a tiré de son âme des cris de douleur que l'on a comparés, non sans quelque raison, aux cris que la mort de Jonathas arrachait à David, dans son chant de l'arc. Lui-même, victime des vengeances d'Ishtar, sent les atteintes d'un mal redoutable : « J'ai peur de la mort, je ne veux pas mourir comme Eabani ! »

Pour échapper à tant d'angoisses, l'idée lui vient de recourir aux conseils de Šit-Napistim, fils de Kidin-Mardok, devenu immortel. Il se met en route. La nuit le surprend en un lieu désert, plein des rugissements des lions. Dans sa détresse il se recommande au dieu Sin, puis tombe dans un lourd sommeil traversé de songes. Les dieux, semble-t-il, lui ont révélé le chemin qu'il doit suivre. À son réveil il saisit, d'une main, sa redoutable hache, de l'autre, il tire son glaive du fourreau et se remet en marche. — Le voici au pied du mont Mašû, mont d'aspect effrayant, qui s'étend depuis la digue du ciel jusqu'aux profondeurs de l'Aralu. Une porte immense donne accès sur ce mont ; mais cette porte a pour gardiens des hommes-scorpions. La vue de ces monstres le jette en d'étranges terreurs, etc.

Ce neuvième chant du poème n'explique-t-il pas, mieux que ne l'ont fait toutes les imaginations des commentateurs, pourquoi le neuvième signe du zodiaque est le signe du Scorpion?

Je ne veux pas pousser la démonstration jusqu'en ses dernières limites et donner une explication de chacun des signes ; cepen-

dant je prie le lecteur de me permettre un dernier essai à propos du signe du Verseau. Sur un cylindre babylonien¹ le signe du Verseau est représenté sous la figure d'un vieillard barbu et drapé des pieds à la tête dans un ample costume d'hiver. Le plus ordinairement le signe du Verseau est un vase d'où s'échappent deux flois, images, peut-être, du Tigre et de l'Euphrate.

Signe étrange, dont le caractère a frappé plus d'un écrivain, mais dont personne n'a pu rendre raison! « A symbol indigenous to the country and certainly not transplanted or adopted from any other country into celestial constellations,..... one of the earliest effusions of a primeval poetry and science united². »

Signe qui nous est un témoignage des effusions d'une poésie primordiale et de l'antique science des Chaldéens!

C'est ce que l'on a dit de plus raisonnable jusqu'à ce jour sur le signe du Verseau. Mais vous chercheriez en vain dans ces lignes d'Ainsworth les motifs qui ont poussé les créateurs du zodiaque à figurer le onzième signe sous forme de Verseau.

C'est encore le poème d'Izdubar qui nous donnera la clef de cette énigme.

Après avoir surmonté les mille difficultés de son laborieux et interminable voyage, « après avoir été ballotté sur un vaisseau mal lesté », Izdubar se trouve en face de Shu-Napistim (Hadrhasis) et lui demande le secret de son immortalité. La réponse est le récit du Déluge, récit dont la ressemblance avec le récit de la *Génèse* a donné lieu à tant de controverses!

Il me suffit d'avoir indiqué le sujet du onzième chant du poème pour que l'on saisisse, sans plus ample explication, les relations étroites, naturelles, qui existent entre ce récit et le signe du onzième mois : le Verseau. Les réserves du D^r Jeremias ne sauraient diminuer la valeur des relations entre le zodiaque et le poème³ :

« In Wirklichkeit kann eine Verbindung des Epos mit den zwölf Zeichen der Tierkreise nur mit aller Reserve behauptet werden » (p. 68).

1) Voir *Sabman Researches*, par John Lindsay.

2) Ainsworth, *Euphrates Expedition*, t. II, p. 355.

Je conclus en quelques mots : le zodiaque n'a pu être inventé qu'à l'époque où le signe du Taureau indiquait l'équinoxe du printemps. Entre ce zodiaque et le poème d'Isdubar il y a d'étroites relations ; donc le poème est contemporain, à tout le moins, du zodiaque ; donc il est antérieur à l'époque de Sargon l'Ancien.

On pourrait faire cette objection : Le poème n'a-t-il pas été composé postérieurement au zodiaque et avec l'intention d'expliquer la raison d'être des signes choisis ?

Je réponde tout d'abord que cette objection nous laisserait en face de la difficulté d'expliquer la choix des signes du zodiaque.

Quoi qu'il en soit, l'antiquité du poème n'en resterait pas moins acquise. Ce poème n'a pu être adapté qu'à un zodiaque dont le premier signe est le Taureau ; — le neuvième, le Scorpion ; — le onzième, le Verseau. Nous voici toujours en face de la date de 4000 ans avant J.-C.

De reste, cette objection perd son apparente valeur si nous consultons le calendrier des Chaldéens. De l'avis de tous, le calendrier dépasse, en antiquité, le zodiaque lui-même. Les noms de chacun des mois est emprunté à la langue non sémitique.

Or, cet antique calendrier suppose, plus impérieusement encore que le zodiaque, l'existence du poème d'Isdubar.

Il me paraissait difficile, dans les pages précédentes, d'expliquer, sans le poème d'Isdubar, l'origine des signes du zodiaque ; mais je défie que, sans ce poème, l'on me donne une explication plausible des noms des mois. Qu'on épilogue tant que l'on voudra, on ne dira jamais pourquoi tel mois s'appelle le « mois du Taureau favorable » ; tel autre, le sixième, « le Message d'Istar » ; le onzième, « le mois de la Malédiction de la pluie ».

De quelque côté que l'on se retourne, il faut accorder à notre poème une antiquité de plus de 4000 ans avant J.-C.

Plus on étudie le poème en lui-même et plus on découvre de traces de sa haute antiquité. Si je n'étais retenu par la crainte d'allonger cet article, je signalerais les arguments qu'il était facile d'emprunter : soit aux données très anciennes de la géographie de ce poème ; soit à la mention de rois antiques immo-

més depuis, comme Eiana; soit enfin et surtout à l'état religieux que révèle notre poème.

Les grands dieux y sont nommés, dit-on; ils y, figurant déjà hiérarchisés, comme aux derniers temps!

Je veux bien le reconnaître; encore faut-il que l'on avoue que que cette hiérarchisation varie avec chaque roi, — et que ni le dieu Sin, ni Nusku ne figurent dans la tablette du Déluge. Comme dernier tempérament, je veux encore que l'on avoue, avec M. Sayce, qu'il y avait bien temps que cette hiérarchisation avait été élaborée, dans les écoles sacerdotales, lorsque le Sémite Sargon l'Ancien régnaît en Accad.

Ces réserves acceptées, je veux bien reconnaître que nous avons les mêmes noms ou à peu près et rangés dans un ordre peu différent.

Une pareille constatation n'a rien qui puisse porter atteinte à l'antiquité du poème. Assurbanipal nomme les douze grands dieux: c'est affaire de protocole: en réalité il n'a de dévotion réelle, effective, que pour la déesse Istar: des autres dieux il n'a cure, exception faite du dieu national Assur.

Autant en dirai-je d'Assur-nasir-habal! Il n'a de culte que pour le dieu Ninip; il consacre les dix-sept premières lignes de son inscription à l'énumération des titres de son dieu préféré. Quant aux autres, il se contente de les nommer, sans épithètes ni dévotion.

Donc, une sèche liste des noms des dieux est par elle-même de peu d'importance et ne saurait fournir le moindre argument pour fixer la date d'un document.

Le culte que l'on rend à ces dieux, les mœurs qu'on leur prête, l'attitude qu'on leur donne, le rôle qu'on leur fait jouer: voilà qui nous met en mesure de dire à quelle phase de l'évolution religieuse nous devons nous reporter.

Or, entre les dieux nommés par Assurbanipal et les mêmes dieux également nommés dans les douze chants du poème il y a tout un monde. Que les mœurs, que les rôles, que les attitudes se ressemblent peu!

Solennels jusqu'à la roideur, dans les textes d'Assurbanipal,

immobilisés dans leur dignité et relégués au plus haut des cieux sans influence sur les destinées des peuples et des rois, désintéressés des choses humaines, ces grands dieux n'ont plus le moindre trait de ressemblance avec les dieux du poème. Comme ils sont humains ces dieux qui s'interpellent à la façon des héros d'Homère, qui se passionnent pour les destinées de l'humanité ! tel ce dieu Ea, qui désapprouve la décision des autres dieux réunis en conseil à Surippak ; qui, la nuit, trahit le secret de ses collègues et révèle à Adrahasis la catastrophe du Déluge. Telle encore la déesse Istar, qui s'éprend d'amour pour Izdubar, lui demande sa main et, dans sa colère d'être refusée, se venge comme se vengent les femmes.

Écoutez les cris de rage, de malédiction dont elle accable Izdubar du haut des murailles d'Erech ! Et ces apostrophes, dénuées de toute mesure, qu'elle prodigue au dieu Bel, l'auteur du Déluge ! Comme tout cela est humain ! Comme ces mœurs et ce langage diffèrent peu des mœurs et du langage de l'homme ! Et comme tout cela nous reporte loin du siècle d'Assurbanipal.

Disons la vérité tout entière : en maints passages du poème les dieux n'ont pas même la dignité qui sied à la forme humaine.

Dans un fragment que l'on adjoint à la première tablette, les dieux d'Uruk-supuri apparaissent sous forme de mouches et volent à travers les rues.

Plus loin, nous les trouvons sous forme de serpents ou de souris qui se cachent dans les trous.

À l'heure où les éléments déchaînés magissent avec rage, dans la scène du Déluge, les dieux effrayés montent vers le ciel d'Anu et se couchent « comme des chiens peureux ».

Enfin, la sortie de l'arche effectuée, et le feu consumant le sacrifice offert par Adrahasis, ces mêmes dieux descendent sous forme de mouches et viennent en flairer la bonne odeur.

Ces détails nous reportent à un état religieux très primitif et donnent à notre poème un incontestable cachet de très haute antiquité.

Invokerai-je enfin comme dernier argument les lamentations d'Izdubar sur la tombe d'Ea-bani (XII^e chant).

Sur l'ordre d'Ea, le dieu Marduk, celui qui ressuscite les morts : muhallit miti, descend vers le pays sans retour, il en retire l'ombre (l'utukku) du voyant et la fait monter au ciel, dans l'assemblée des dieux. Puis vient une description du ciel qui n'a aucun caractère sémitique et dont tous les détails tranchent de ton avec les conceptions des Sémites sur le même sujet.

Et maintenant quelle sera la conclusion à tirer de cet examen du livre de M. Jeremias. C'est qu'en dépit de ses très réelles qualités, ce livre offre des lacunes regrettables, et que le dernier mot n'a pas encore été dit sur le poème d'Isdubar. Si donc quelque assyriologue français a la bonne fortune de pouvoir répéter avec le herger de Virgile : « Deus nobis..... otia fecit » qu'il reprenne ce travail! On peut glaner après M. Jeremias.

AUT. QUENTIS.

LE JÉSUS DE M. RENOUVIER

M. Renouvier, dont l'âge n'a nullement diminué l'ardeur au travail, prépare un ouvrage sur la *Philosophie de l'histoire des religions*. Il en a détaché, au profit de l'*Année philosophique* que publie M. F. Pillon (4^e année, 1893), un chapitre étendu, 84 pages in-8, qu'il a intitulé : *Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ*. Ce n'est donc point d'une Vie de Jésus, au sens ordinaire du terme, qu'il s'agit. M. Renouvier n'a nullement voulu reprendre en sous-œuvre le travail fameux de Renan; il fait de la philosophie, non de l'histoire; il ne raconte pas les événements, il essaye de démêler les idées. Et cependant le rapprochement s'impose en quelque sorte de force. Renan, avec la magie de sa plume incomparable, nous avait dit l'impression laissée par la personne et l'œuvre du Christ à un catholique, naturellement pieux, mais violemment arraché à l'Église par les légitimes révoltes de sa conscience et de sa raison. Renouvier, avec la simplicité de son style naturel, muet sans éclat, nous dit l'impression que cette même personne laisse à un philosophe uniquement épris de vérité, libre de toute influence d'éducation première, mais digne et capable, par l'élévation et l'intégrité fondère de son grand esprit, d'aborder un tel sujet. Nous allons essayer de dire à quelles conclusions il est arrivé et de les apprécier avec cette respectueuse mais entière liberté qu'il serait sans aucun doute le premier à nous recommander.

I

L'étude s'ouvre par l'examen des sources, des écrits auxquels il faut demander la pensée de Jésus, c'est-à-dire des Évangiles. M. Renouvier écarte résolument le quatrième Évangile, dit selon

saint Jean, et nous estimons qu'il a raison, précisément parce qu'il n'écrit pas une *Vie* de Jésus et n'essaye point de raconter son histoire. Comme document historique le quatrième Évangile a sa valeur et peut-être dépasse-t-elle en certains points celle des trois premiers. Son auteur, quel qu'il soit, pourrait bien avoir eu à sa disposition des documents ou des traditions plus nettes, plus précises que les rédacteurs des Synoptiques. Mais, dans l'ordre d'idées qui préoccupait M. Renouvier, il l'est singulièrement inférieur, parce qu'il est bien moins impersonnel. Ses théories dogmatiques et philosophiques percent à tout moment; les paroles, les discours qu'il met dans la bouche de Jésus se rassemblent, ont toujours même caractère et même allure, qu'ils soient de l'interlocuteur et les auditeurs, et se confondent sans cesse avec les réflexions et les dires de l'évangéliste, de façon que souvent on ne sait plus si c'est lui ou son maître qui parle. En un mot, Jean nous a donné sa théorie propre; son livre est un traité de dogmatique où il expose ce qu'il pensait de Jésus, de sa nature et de son œuvre. C'est là ce qui fait le prix du livre. Mais quand on veut savoir ce que Jésus pensait de lui-même, ce n'est pas à Jean qu'il faut le demander, c'est aux Synoptiques, véritables documents qui nous donnent, non la pensée des rédacteurs dont la personnalité n'apparaît guère, mais l'écho de la tradition populaire avec ses naïvetés, ses enthousiasmes, sa crédulité sans doute, mais aussi sa sincérité.

M. Renouvier s'attache donc aux trois premiers évangiles; il rend sommairement compte des patients et interminables travaux de la critique en cette matière; il constate qu'elle n'a pas réussi à débrouiller complètement le problème de leur origine, et à classer par ordre chronologique leurs éléments primitifs; il semble le regretter et attacher une certaine valeur au degré d'ancienneté des documents qu'il interroge. Nous avançons que l'importance de cette considération ne saurait nous frapper. Un fait est certain: le Christ n'a rien écrit; ses disciples, de son vivant, n'ont rien écrit non plus; après sa mort, il s'est écoulé une assez longue période pendant laquelle les chrétiens ont vécu de la tradition orale, les paroles de Jésus, les récits de sa vie, se propageant

de bouche en bouche. Plus tard, on a vu paraître quelques écrits, le proto-Marc et les *Logia* de Matthieu, qui, mêlés, remaniés, enrichis ou dénaturés par d'autres fragments écrits ou récits traditionnels, sont devenus, probablement vers la fin du 1^{er} siècle, environ soixante-dix ans après les événements, nos évangiles actuels. Encore faut-il ajouter que les manuscrits les plus anciens que nous possédions sont de plusieurs siècles postérieurs; que, durant cette longue période, bien des interprétations ont pu et dû s'introduire dans les textes, bien des gloses marginales y prendre place, et que, si la critique du texte a constaté des milliers de variantes et déployé les plus patients efforts et la plus ingénieuse sagacité pour retrouver le texte primitif — celui de la fin du 1^{er} siècle — elle ne saurait affirmer qu'elle y ait réussi et puisse jamais y réussir.

Dès lors que le proto-Marc soit antérieur ou postérieur aux *Logia*; que notre Matthieu ait pris sa forme actuelle avant ou après notre Marc, cela nous paraît absolument indifférent, parce que dans tous les cas ils demeurent suspects; par où nous entendons que les récits qu'ils contiennent, les paroles qu'ils rapportent, ne sont pas documentés de telle façon que nous puissions y ajouter foi, si nous n'avons pour cela d'autres motifs, d'un ordre tout différent.

Ces motifs, que peuvent-ils être? Tout une école — surtout dans le passé — fait intervenir le miracle. Nous pouvons et nous devons, dit-elle, ajouter foi aux assertions des évangélistes, parce que Dieu les a miraculeusement préservés de toute erreur, au moins de toute erreur qui pourrait porter préjudice à la religion. On comprend que nous ne discuterons pas ici cette théorie, d'ailleurs abandonnée de nos jours par la grande majorité des théologiens. Elle nous place en dehors du terrain scientifique, philosophique qui est le nôtre. L'infailibilité ne se prouve point; elle est ou elle n'est pas; on l'admet ou on la rejette. Nous estimons que pour les lecteurs de cette *Revue* la question ne se pose même pas.

En dehors de cette théorie, ou plutôt de cette hypothèse inacceptable et indémontrable, quels motifs pouvons-nous avoir

d'accepter la réalité des faits relatés dans les Évangiles, l'authenticité des paroles du Christ qu'ils rapportent ? Uniquement des raisons personnelles, d'ordre intime. Du moment que l'autorité du livre, de l'auteur — d'ailleurs inconnue — a disparu, nous ne retenons le contenu du livre que s'il nous paraît conforme à la vérité, d'accord avec notre raison, compatible avec l'idée générale que nous nous faisons de Jésus.

C'est à quoi cependant nombre d'écrivains ne peuvent se résoudre. Nous en pourrions citer beaucoup qui, après avoir constaté et admis les résultats généraux de la critique au sujet des documents évangéliques et proclamé bien haut qu'ils ne regardent pas les rédacteurs des Synoptiques comme infallibles, ne tiennent ensuite aucun compte de ces prémisses, accordent une foi aveugle à tous les récits, aux moindres détails des textes, et, quand les textes se contredisent, les tordent de toute manière pour les mettre à l'unisson. Ce système revient à soutenir que les écrivains étaient faillibles, pouvaient se tromper, mais, en fait, ne se sont jamais trompés ; et l'on revient ainsi, par une voie détournée, à faire intervenir le miracle, car un homme capable d'erreur, mais n'en commettant jamais, serait en dehors des conditions habituelles de l'esprit humain.

Si peu d'écrivains ont été jusqu'à ces aberrations, il en est beaucoup qui, à notre sens, penchent un peu de ce côté, c'est-à-dire qu'après avoir débuté par d'expresses réserves ils accordent ensuite trop de confiance aux textes au sujet desquels ils ont commencé par nous mettre en garde et sont tentés de prendre pour authentiques des paroles qui ne sont pas mieux documentées que le reste et contre lesquelles il y a de fortes objections à faire valoir. On verra plus loin que M. Renouvier lui-même nous paraît avoir en quelque peu ce tort.

II

Après la question des sources, celle qui se présente naturellement, c'est la question des miracles. M. Renouvier la traite avec

cette impartialité sereine et cette élévation de vues dont il est coutumier. Il commence par distinguer nettement ce qui est pure légende, et légende relativement récente, comme la naissance miraculeuse que saint Paul ne connaît pas, et les récits proprement miraculeux. De ceux-ci il dit excellemment que la résurrection corporelle, l'ascension, qui nous montre le corps s'élevant d'une façon visible dans le ciel « sont des formes que l'imagination donne pour appui à la foi dans l'existence continuée de cet homme qu'on a vu mourir, qui a été l'Oint de Dieu, le Messie, et qui, resté vivant malgré sa mort apparente, s'est retiré auprès de Dieu et reparaitra au dernier jour, pour la clôture du drame de l'humanité » (p. 13). On ne saurait mieux dire et nous nous rangeons ici absolument au sentiment de M. Renanvier. A l'encontre de l'apologétique vulgaire, qui attribue la foi des premiers chrétiens en Jésus à ce fait matériel qu'ils l'auraient revu vivant après sa mort, nous estimons que c'est leur foi en lui, leur intime et profonde conviction qu'il était le Messie, l'Oint de Dieu, que Dieu était avec lui et qu'il ne pouvait succomber, périr, rentrer dans le néant, qui a donné naissance aux récits de la résurrection corporelle, de l'ascension matérielle, lesquels ne sont que l'expression naïve, la formule populaire de cette foi. Ceci est certainement bien plus conforme aux données de toute psychologie vraie, comme aux constatations de l'histoire, que l'hypothèse apologétique? Ne voit-on pas chez tous les peuples, à toutes les époques, un sentiment profond, une conviction vive, engendrer des récits légendaires, des histoires, dont les détails matériels sont aisément acceptés comme réels? Mais quand a-t-on vu un fait, un événement, engendrer une croyance faire naître une conviction? L'Evangile lui-même affirme que c'est impossible. Il donne une bien profonde leçon à nos théologiens lorsque, dans la parabole, Abraham répond au mauvais riche, qui le supplie de ressusciter Lazare pour qu'il aille avertir ses frères : Ils ont Moïse et les prophètes; qu'ils les écoutent; car, s'ils ne les écoutent pas, ils ne se laisseront pas persuader, quand même un mort ressusciterait (*Luc*, xvi, 31).

Et ce que nous disons ici d'un miracle particulier, il faut le

dire de tous. Dans le miracle le fait réel, celui qui mérite l'attention, l'étude du penseur, ce n'est point la circonstance matérielle, mais les sentiments, la foi de celui qui le rapporte. Que le fait soit réel ou non, c'est chose indifférente. Les Russes ont gagné la bataille de Pultava en bonne partie, parce qu'ils avaient dans leurs rangs une image de la Vierge réputée miraculeuse et dont le divin pouvoir devait, à leur idée, assurer leur triomphe. L'image était-elle ou non dépositaire de la puissance divine? Qu'importe. Elle ne pouvait, en tout cas, l'exercer que par l'intermédiaire des hommes qui portaient les coups, et, s'ils n'avaient pas cru à ce pouvoir, il n'aurait pu s'exercer; d'autre part, du moment qu'ils y croyaient et que cette conviction enflammait leur courage et leur faisait braver la mort, le résultat était le même que l'image eût, ou non, la puissance qu'on lui prêtait.

Pouvait-elle le posséder? le miracle est-il possible? Nous disons le miracle et non le fait extraordinaire, merveilleux. Nombre de faits de l'ordre physiologique longtemps inexplicables et réputés miraculeux n'ont aujourd'hui plus rien de mystérieux. « Admettons donc, dit M. Renouvier, que des guérisons de malades aient été effectuées par Jésus, dans des cas où son action morale était capable de modifier l'état physique, et, à plus forte raison, l'état mental des sujets, comme chez les démoniaques, que l'on croyait et qui se croyaient possédés par des esprits mauvais » (p. 14). Admettons-le; mais, si nous donnons à ces récits une explication rationnelle, nous les rayons, du coup, du nombre des récits de miracles.

Quant au miracle proprement dit, au miracle qui serait « une intervention de la volonté divine dans les phénomènes naturels pour en changer l'apparence et le cours ». Est-il possible? M. Renouvier se range ici à peu près à l'avis de Renan. Il estime peu rationnel de déclarer *a priori* le miracle impossible. Nous connaissons trop imparfaitement les lois de la nature, les limites de ce qu'elles permettent, et les bornes du pouvoir que l'homme exerce sur la nature pour avoir droit de risquer une assertion aussi absolue. Renan, après avoir répondu la négation *a priori* du miracle, ajoute « qu'il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté »; d'où il lui semble assez légitime de conclure qu'il n'y en aura

jamais. M. Renouvier n'admet pas la valeur de cette considération : « On ne saurait, dit-il, avoir l'expérience d'un fait négatif » ; en d'autres termes, de ce qu'il n'a pas été constaté de miracle, on n'a pas le droit de déduire qu'il n'en a pas été accompli, et il conclut « que la réalité des miracles est d'une haute improbabilité... Or, la haute improbabilité suffit pour le jugement négatif pratique, et même elle l'exige » (p. 20).

Ici nous ne nous trouvons pas absolument d'accord avec l'illustre philosophe. Il nous semble qu'il y a lieu de distinguer. De l'imperfection de nos connaissances, des limites imposées à notre raison, résulte pour nous que nous ne saurions nier *a priori* la possibilité d'un fait quelconque si extraordinaire, si prodigieux qu'il puisse être. Mais, d'autre part, ne connaissons-nous pas suffisamment l'ordre qui règne dans la nature pour avoir le droit d'affirmer qu'il est constant, qu'il ne saurait être troublé par rien, et n'est-ce pas, au fond, sur cette affirmation primordiale, sur cet axiome que reposent toutes les sciences naturelles, toute la vie de ce monde ? Se produit-il un fait prodigieux, nous avons, ce semble, le droit rationnel de dire : Ou bien les témoins, nous-mêmes s'il s'est passé devant nous, nous avons été le jouet d'une illusion, nous avons été trompés par nos sens et le fait n'est pas réel ; ou bien le fait est bien réel et actuellement inexplicable, mais il sera expliqué quelque jour et se trouvera rentrer dans l'ordre naturel, parce qu'il n'y a pas, qu'il ne peut pas y avoir de faits réellement miraculeux, c'est-à-dire contraires à l'ordre naturel, lequel est constant.

Il nous semble que ce langage est rationnellement légitime. Religieusement, pour nous, il s'impose. Sans doute à l'enfance des religions, et aujourd'hui encore pour les masses dépourvues de culture, le religieux et le merveilleux se mêlent, se confondent ; mais la réflexion oblige à les séparer et nous amène à regarder le miracle comme antireligieux, parce qu'il porte atteinte à la nature divine. S'il y a un Dieu, il est le Créateur, c'est-à-dire la cause de tout ce qui existe. Que la création ait eu un commencement ou bien ait toujours existé, peu importe. Elle est parce que Dieu l'a voulu ; elle est ce qu'elle est parce que

Dieu l'a faite ainsi et pas autrement. Les propositions mathématiques, disait Newton, sont vraies parce que Dieu l'a voulu. Dès lors ce que nous appelons, pour la commodité du langage, les lois de la nature, ce n'est autre chose que la volonté permanente de Dieu, maintenant dans son œuvre l'ordre qu'il y a établi, et le miracle, qui suppose un changement, une suspension, un renversement dans cet ordre, c'est-à-dire dans la volonté de Dieu, est incompatible avec l'idée même de Dieu qui est celle de perfection absolue excluant toute variabilité. Le Dieu de la *Genèse*, qui vient se promener parmi les arbres du jardin d'Eden, peut faire des miracles; le Dieu que connaît la conscience moderne n'en saurait accomplir.

Ceci, bien entendu, ne porte aucune atteinte à l'action spirituelle, morale, qu'il peut exercer sur l'âme humaine, et M. Renouvier nous semble être absolument dans le vrai quand il distingue soigneusement le miracle du surnaturel, en donnant à ce dernier terme son sens vrai : ce qui est en dehors et au-dessus de la nature et de ses lois. Miracle et surnaturel sont deux choses différentes. « Les raisons que nous avons admises pour rejeter le miracle n'ont point de rapport avec les arguments philosophiques pour ou contre la personnalité de Dieu, la création, la Providence générale, et même l'action divine particulière, quand elle est supposée interne à l'âme ou de l'ordre moral. » C'est qu'en effet Dieu, qui a imposé à la nature physique des lois immuables dont nous connaissons quelques-unes et dont nous constatons la permanence, a fait, au contraire, l'âme humaine raisonnable, consciencieuse, libre, responsable. Quand il agit sur cette âme libre, il ne détruit pas ce qu'il a fait, il le confirme. Il ne peut pas changer l'ordre de la nature parce qu'il a voulu qu'il fût tel; il peut inciter une âme au bien, parce qu'il a toujours voulu qu'elle y tendît et l'a faite libre pour cela.

III

S'il n'y a pas de miracles, au sens vrai du mot, Jésus a-t-il cependant cru qu'il possédait le pouvoir d'en accomplir ?

M. Renouvier ne l'admet point et, à notre sans, il a parfaitement raison. Il remarque que, s'il avait eu la conviction qu'on lui prête couramment, il se serait montré inférieur à saint Paul qui, dans aucune de ses épîtres, ne dit avoir accompli de miracles. Jésus a dû croire, comme tous ses contemporains, à la réalité des possessions et, par suite, de la sortie des démons, due à l'influence morale qu'il exerçait sur l'âme du possédé et à la foi de celui-ci; mais il n'y a rien là de réellement miraculeux. D'ailleurs, il ne manque pas de paroles du Christ où il se montre très opposé au sentiment général qui accordait au miracle une grande valeur démonstrative. Pourtant cette multitude de récits qui attribuent à Jésus une foule de miracles de toute espèce, l'ordre constamment donné à ceux qu'il a guéris (et qui jamais n'obéissent) de se taire, tout cela semble embarrasser quelque peu M. Renouvier, et l'explication qu'il donne de cet ordre nous semble insuffisante.

C'est ici que nous retrouvons — et ce ne sera pas la dernière fois — l'observation que nous nous sommes permis de présenter tout à l'heure. Il nous paraît que M. Renouvier accorde, en fait, à la partie réputée historique des Synoptiques, aux récits qu'ils contiennent, beaucoup trop de valeur, et qu'en cela il n'est pas entièrement d'accord avec lui-même, avec le premier paragraphe de son travail, dans lequel il notait les résultats certains de la critique. Pour nous, tous ces récits sont suspects. On dira peut-être : Toute légende a un fondement; quelle que puisse être la riche broderie dont l'imagination populaire a entouré les faits réels, l'existence de la légende ne s'explique que s'il y a un fait à sa base. Ceci nous paraît beaucoup plus spécieux que vrai. La légende attribue des milliers de miracles à Mahomet; cela prouve-t-il qu'il en ait fait un seul? Non; tout le monde admet que la légende est née d'elle-même, dans le corbeau des disciples du prophète. Mais, sans chercher si loin, l'histoire évangélique constate un fait bien significatif. M. Renouvier l'a relevé (p. 24); il ne nous paraît pas qu'il en ait tiré toutes les conclusions. Ce fait est que saint Paul ne prétend nulle part avoir accompli de miracles et que les Actes lui en attribuent bon nombre.

Les grandes épîtres de saint Paul sont très certainement ce

que la première époque chrétienne nous a transmis de plus authentique; par où nous entendons que ces épîtres sont l'œuvre même de l'apôtre et que cette œuvre nous est arrivée à peu près complètement intacte. Ceci n'est guère contesté aujourd'hui par personne. Or, dans aucune de ces épîtres on ne trouve de récit de miracle; nulle part saint Paul ne dit ou ne donne à entendre qu'il en ait accompli. Il a eu des extases, des visions, des apparitions, mais le pouvoir de faire, lui, des miracles, il n'y prétend jamais. Cela est d'autant plus significatif que, comme l'immense majorité de ses contemporains, il croit au miracle. La distinction de l'extraordinaire et du miraculeux, qui s'impose à nos esprits, n'existe pas pour lui; s'il ignore la résurrection corporelle de Jésus et l'ascension, qui en est le corollaire indispensable, l'apparition du chemin de Damas a pour lui, très évidemment, un caractère miraculeux; il a vu le Christ, et c'est ce qui lui donne le droit de revendiquer, aussi bien que les douze, le titre d'apôtre. Et non seulement il croit au miracle, mais s'il en avait accompli l'occasion de le dire ne lui manquerait pas, et ce serait son devoir de l'affirmer. Sa vie a été une vie de luttes ardentes; maintes fois, non dans son intérêt personnel, mais dans l'intérêt des idées qu'il prêchait, des Églises qu'il avait fondées, il a été amené à faire sa propre apologie, à défendre son ministère, comme il le dit lui-même, à se vanter. De quoi se vante-t-il? De ses épreuves, de ses souffrances, des dangers qu'il a courus, des coups de verges qu'il a reçus; des succès de sa prédication, des Églises qu'il a fondées; puis de ses extases, de ses visions, du don des langues qu'il possède, de l'apparition du chemin de Damas¹... mais des miracles qu'il aurait opérés, nullement. C'est été pourtant le moment de les faire valoir, d'invoquer cet argument dernier, suprême, irréfutable pour ses lecteurs : J'ai le droit de me dire apôtre et de parler au nom de Dieu, puisque Dieu m'a accordé le pouvoir d'opérer des miracles. Paul ne dit rien de pareil, parce que, ce pouvoir, il avait la conscience de ne l'avoir jamais possédé.

¹ I Cor., iv, 14; II Cor., ii, 11, 12, etc., etc.

Mais tournons la page; des Épîtres passons aux Actes des apôtres¹. Il est difficile sans doute d'assigner une date précise à la rédaction des diverses parties de ce livre, mais il contient divers fragments incontestablement dus à l'un des compagnons d'œuvre de Paul, et qui ont tout à fait l'allure d'un carnet de voyage. Or, dans ces fragments dont l'auteur, quel qu'il soit, dit nous, en parlant de saint Paul et de ses compagnons de route, cet auteur raconte divers miracles que l'apôtre aurait accomplis sous ses yeux, et le reste du livre lui en attribue bien d'autres. Ainsi ce pouvoir miraculeux auquel saint Paul ne prétend point, dont on peut dire avec certitude, sur la foi de ses épîtres, qu'il n'a jamais cru le posséder, ses contemporains, de son vivant peut-être, fort peu de temps après sa mort très certainement, le lui attribuent formellement. Après un exemple aussi frappant de la facilité et de la rapidité avec lesquels une légende s'accrédite, peut-on accorder une valeur historique sérieuse à ces récits de l'évangile, mis si tard par écrit, dont la rédaction définitive est de soixante à soixante-dix ans postérieure aux événements, et qui nous montrent Jésus semant partout des prodiges autour de lui. Faire remonter ces récits jusqu'à lui, lui en faire porter, à quelque degré que ce soit, la responsabilité nous semble pure injustice.

IV

Comme nous, M. Renouvier ne croit point que Jésus se soit attribué « le pouvoir d'intervenir directement dans les lois physiques » et il regarde « comme de pures créations de la légende, dont il n'est en rien responsable, les actes miraculeux, tels que de commander à la tempête, de marcher sur les eaux, etc. » (p. 27). Il donne de son sentiment une raison saisissante et profonde; c'est que Jésus a eu conscience d'être le Messie, mais le Messie souffrant, vaincu, auquel ne pouvaient appartenir des pouvoirs merveilleux qui étaient, dans l'idée des Juifs, l'apanage

1) Actes, iv, 16; ix, 7-12; xix, 1-6.

du Messie victorieux et les armées qui devaient le faire triompher.

Par contre, M. Renouvier accorde une valeur qui nous semble exagérée aux déclarations que les récits mettent dans la bouche de Jésus au sujet de sa résurrection : non pas qu'il se représente Jésus préoccupé de ce qui deviendrait son corps et s'attendant à lui voir reprendre vie après trois jours passés dans le caveau mortuaire de Joseph d'Arimathie; cela n'est la matérialisation, après coup, des idées que Jésus avait pu avoir et communiquer à ses disciples, et que nous trouvons plus tard enseignées par saint Paul. « Jésus s'est regardé comme une personne surnaturelle. Il a pu croire à sa préexistence d'ordre divin, quoique n'en ayant pas conservé la mémoire; il a cru à sa résurrection future, après son sacrifice; il a cru de soi-même ce que saint Paul a cru de lui, et tout ceci ne suppose pas de miracles, mais seulement la croyance au surnaturel » (p. 28).

Il nous est difficile d'adopter entièrement cette conception qui ne nous paraît rendre bien exactement ni la pensée de Jésus ni celle de saint Paul. Écartons, pour le moment, la question de savoir si Jésus se regardait comme une personne surnaturelle. Écartons aussi celle de la foi que Jésus aurait eue en sa préexistence, ce que d'ailleurs M. Renouvier n'affirme pas absolument. Tenons-nous-en simplement à la question de la résurrection. Si Jésus a employé ce mot — ce qui semble très probable puisqu'il était d'usage courant — c'est à notre avis, dans l'acception où il est synonyme de vie future, d'immortalité. Certes, Jésus n'a jamais cru que sa mort dût être pour lui la fin de toute existence, que le Dieu qu'il appelait Père pût laisser retomber dans le néant les enfants qu'il avait appelés à la vie; mais a-t-il cru à une interruption de cette existence, recommençant ensuite, à un moment donné, par une sorte de reprise de la vie qu'il aurait appelée résurrection? Voilà ce que nous ne saurions admettre. Il nous semble que, la persistance de l'existence des êtres créés étant pour lui le corollaire de l'idée qu'il avait du Créateur (*Matt.*, xxii, 29-32), il n'a pu admettre aucune suspension de cette existence. Les êtres sont, parce que Dieu est leur Père, et, comme son amour

ne connaît pas d'éclipses, leur existence ne saurait s'interrompre. C'est ce qui explique le mot adressé au brigand converti : « Tu seras aujourd'hui même en paradis avec moi. »

Jésus a-t-il cru qu'étant Messie il reviendrait sur la terre pour y régner? Admettons-le pour un moment. Même en ce cas, il y a entre lui et Paul une différence notable. Saint Paul ignore la résurrection corporelle et l'ascension. Il croit Jésus vivant; il croit qu'il reviendra au dernier jour — qu'il regarde comme proche — pour fonder son royaume; mais il croit aussi qu'en attendant ce retour triomphal Jésus s'est montré, a été vu sur la terre. Or, c'est là une idée qu'aucun texte n'attribue à Jésus lui-même; il a dit — ou on lui a fait dire — maintes fois qu'il reviendrait au dernier jour, jamais qu'il se montrerait de temps à autre, ici-bas, sous son ancienne forme, avant ce retour glorieux.

S'est-il réellement considéré comme un être surnaturel? Qu'il ait eu conscience d'une mission qu'il avait à remplir, d'une tâche qui lui était imposée, de grands devoirs qui lui incombèrent, nul ne saurait en douter; il s'est considéré comme tenu de faire ici-bas la volonté de Dieu et il nous apparaît comme animé de ce sentiment à un degré dont nul autre n'a jamais approché, c'est-à-dire qu'il nous apparaît comme la personnalité la plus religieuse que le monde ait connu. Mais, d'après son évangile, ne sommes-nous pas tous ou ne devrions-nous pas être tous comme lui « ouvriers avec Dieu »? Et précisément il nous semble que cette unique préoccupation qui domine toute la pensée de Jésus exclut celle que lui prête M. Renouvier; la préoccupation personnelle, la réflexion sur lui-même, se rendre compte de sa nature, savoir s'il était d'une autre origine que ceux qu'il appelait frères. Que ce problème ait préoccupé ses disciples, qu'il les passionne encore, que la christologie soit au centre de la théologie, c'est fort naturel; que cette question ait été le sujet des méditations de Jésus, qu'il ait consacré des heures à philosopher sur sa propre personne, à se demander, non ce qu'il devait faire, mais quelle sorte d'être il était, voilà ce qui nous entre mal dans l'esprit.

V

D'où vient que M. Renouvier lui attribue cette préoccupation, ou tout au moins cette pensée? Nous touchons ici à ce qui est le point capital de son étude. Pour lui, l'idée qui est au centre de la doctrine de Jésus, qui domine tout le reste et lui imprime son cachet particulier, c'est le messianisme avec toutes les conséquences qu'il entraîne. Jésus s'est cru Messie, c'est-à-dire fondateur futur du royaume de Dieu sur la terre. Trop élevé d'esprit pour s'attacher au côté grossier, purement matériel, des espérances juives, trop clairvoyant pour se faire illusion sur la part que la méchanceté humaine réserve aux saints, il n'a pas cru à un triomphe immédiat; il s'est attaché au type messianique dont il trouvait les éléments dans les écrits du grand inconnu que nous appelons le second Esaië; il s'est cru le Messie souffrant, vaincu, le serviteur de Dieu qui se charge des iniquités du peuple. Il a compris qu'il fallait mourir, pour triompher; il a accepté la croix, invité ses disciples à la porter, prêché la doctrine du sacrifice; mais il n'a jamais pensé que l'effet du sacrifice dût être la lente propagation de la vérité et de la sainteté parmi les hommes, leur conversion progressive et le triomphe final et complet du bien. Non, il a cru à la parousie et au jugement, à son propre retour sur la terre, à l'anéantissement des méchants et à la royauté qu'il exercerait sur les justes. Toute l'Église primitive — cela est incontestable — a cru à la parousie; le sentiment qui domine et enflamme les premières générations chrétiennes, c'est l'ardente attente de la réapparition aussi imminente que certaine du Christ, cette fois triomphant, et ce sentiment qui a si longtemps persisté s'explique ainsi, pour M. Renouvier: Ce que l'Église croyait, elle le croyait parce que Jésus l'avait positivement enseigné. Ainsi s'explique également la morale de Jésus. Il prêche le renoncement absolu, la non-résistance au méchant. Aucun ordre social permanent, supportable, ne serait possible avec de tels principes, mais Jésus n'a jamais songé à poser les

bases d'un ordre social quelconque. Sa morale est une morale d'attente; le renoncement absolu est naturel, puisque toutes choses sont sans valeur, le monde étant à sa fin; à quoi bon résister au méchant? Il va disparaître dans le néant; la seule règle de conduite à suivre, c'est d'attendre le retour du Fils de l'homme.

Que Jésus ait cru à sa parousie et l'ait annoncée, M. Renouvier s'en déclare assuré : « Aucun doute sérieux ne peut s'élever à ce sujet, si l'on ne veut abandonner tout à la fois la tradition dans ce triple cours de témoignages concordants et la possibilité de trouver la source d'une croyance avérée qui ne se dissipa même point encore à la fin de la génération qui avait pu voir le Christ » (p. 33).

Ici nous nous séparons de l'illustre philosophe et nous sommes forcés de renouveler notre observation première : il accorde trop de confiance historique aux récits des Synoptiques, seuls en jeu dans cette question; car la parousie, comme il le remarque fort bien (p. 37), est absente du quatrième Évangile, tant elle y est transformée, absorbée par d'autres théories. Nous ne voyons point qu'il soit nécessaire, pour expliquer la foi des premiers chrétiens en la parousie, de la faire découler de l'enseignement même du Christ. Cette foi n'était point à créer; elle existait déjà, universellement répandue dans le monde juif. Tous croyaient à la venue d'un Messie, d'un envoyé de Dieu, dont l'apparition serait le signal de la fin du monde, du jugement des méchants et de la fondation du royaume. Du moment que l'impression produite par Jésus le faisait regarder comme venu de Dieu, comme Messie, on devait naturellement lui attribuer tout ce qui constituait la messianité. Sa défaite, son supplice justifiaient l'incrédulité de ses adversaires; sa mort démontrait pour eux l'erreur des disciples qui l'avaient cru Messie; mais pour les croyants, pour ceux dont la conviction triomphait de cette épreuve, elle ne modifiait en rien l'idée de messianité. La question n'était point : Qui sera le Messie? mais uniquement : Est-ce Jésus de Nazareth qui est le Messie? Ceux qui la résolvaient par l'affirmative étaient inévitablement conduits à reporter à l'ave-

nir les espérances non réalisées du vivant du Maître, la manifestation visible de sa messianité, et cela leur était d'autant plus aisé que l'événement leur paraissait imminent. Ainsi la foi des premiers chrétiens en la parousie s'explique parfaitement, sans qu'il soit nécessaire d'en chercher l'origine ou le point d'appui dans un enseignement positif de Jésus; et, tout au contraire, on n'a point de difficulté à comprendre que ses disciples, imbus de telles idées, les lui aient attribuées.

Vous n'accordez donc aucune valeur à la tradition consignée dans les Synoptiques, nous dira-t-on, vous n'y voyez que des légendes? Oui, quand il s'agit des récits; non, quand il s'agit des paroles que les Évangiles mettent dans la bouche du Christ. Sans doute les paroles, les enseignements, d'une part, les faits, les événements, de l'autre, s'enchevêtraient et ne sont pas mieux documentés les uns que les autres, puisque nous ne les connaissons que par des écrits qui sont sortis de romaniements successifs d'écrits primitifs perdus, lesquels n'étaient eux-mêmes que la rédaction d'une tradition purement orale et déjà vieille de bien des années. Malgré cela, il nous semble qu'une distinction dont l'importance nous paraît capitale s'impose et que les paroles ont une toute autre valeur que les récits. C'est que la même cause, ou plutôt le même sentiment, a dû nécessairement produire ici des résultats diamétralement opposés. Les premières générations chrétiennes ont eu pour Jésus un amour sans bornes, une admiration qui grandissait à mesure que l'influence chrétienne étendait son action hors des limites étroites de la Palestine et que les petits détails de la vie journalière de Jésus,

1) Nous essayons ici de faire de la critique, de nous maintenir sur le terrain de la science, sans aborder le terrain proprement religieux, qui n'est point celui de cette Revue. Il nous sera permis de dire cependant que, si nous employons ici le mot *légende*, on dénaturerait notre pensée et lui donnerait un sens fâcheux. La légende n'est pas l'histoire; cela ne signifie pas qu'elle ne puisse avoir une très haute valeur, servir d'enveloppe appropriée à des vérités religieuses et morales d'une incalculable portée. Si nous faisons ici de l'apologétique chrétienne, nous prétendrions établir qu'en refusant aux récits des Évangiles l'exactitude historique on n'en diminue pas une, tout au contraire, on en relâche la valeur.

tout ce qu'elle avait eu de pleinement humain, toutes les apparences qui pouvaient le diminuer, s'effaçaient dans la nuit du temps. De là ce double effet : d'une part, les paroles de Jésus, gravées profondément dans la mémoire de certains de ses auditeurs et sans cesse redites par eux, prenaient une importance croissante, comme un caractère sacré, et, si trop souvent on les comprenait mal, on s'efforçait de les garder intactes; d'autre part, les faits de sa vie, les circonstances de son ministère, ce qu'il avait fait, ce qui lui était arrivé, connu seulement par les récits des contemporains, des disciples, revêtait de plus en plus un caractère merveilleux, s'éloignant chaque année davantage de la réalité première, s'enrichissant de tout ce qui pouvait grandir et glorifier le Maître. Rien, bien entendu, de prémédité, même de conscient, en tout ceci, et il n'y a pas de dilemme plus faux, plus vain, plus contraire à toute sérieuse psychologie que celui dont on a tant abusé : ou les évangélistes ont dit vrai, et il faut croire tout ce qu'ils racontent; ou ils n'ont été que de vulgaires imposteurs.

La conséquence du phénomène historique fort simple que nous venons de constater, c'est que nous savons beaucoup mieux ce que Jésus a dit que ce qu'il a fait et ce qui lui est arrivé. Les travaux les plus patients, les plus opiniâtres des critiques les plus sagaces, des érudits les plus instruits et les plus compétents n'ont pas réussi à nous donner une biographie de Jésus qui tienne debout. Nous ne savons rien de son enfance; nous ne connaissons ni la date de sa naissance ni celle de sa mort, pas même avec une exactitude approximative. Nous avons si peu de renseignements certains sur la période de son activité publique que nous ne saurions déterminer d'une façon certaine qu'elle en a été la durée, et si elle s'est prolongée pendant plus de trois ans ou pendant une seule année. Nous ne connaissons guère mieux son entourage. On ne saurait dresser la liste certaine de ses disciples immédiats, et la tradition qui en fixe le nombre à douze n'est guère plus vraisemblable que celle dont elle est sortie et qui partageait en douze tribus le peuple d'Israël. Mais, si nous savons bien mal ce que Jésus a fait, nous savons beaucoup mieux ce qu'il a été; son ca-

caractère nous est bien mieux connu que sa vie; ses idées, ses sentiments, que son histoire. C'est que nous cherchons celle-ci dans des récits que l'amour des disciples a dénaturés; ceux-là dans des paroles que ce même amour les portait à conserver aussi intactes que possible.

VI

Est-ce à dire que nous accordions une confiance implicite à toutes les déclarations que les Synoptiques placent dans la bouche de Jésus? Nullement. Il en est qui présentent un caractère tellement particulier, *primævalier*, *en généré*, que leur authenticité nous paraît s'imposer comme incontestable. Elles se sont gravées dans la mémoire des auditeurs de façon qu'elles ont dû nous parvenir intactes ou fidèlement résumées. Telle l'image que le stylet du lapidaire grave dans la pierre dure et qui demeure indestructible. D'autres nous semblent tout aussi évidemment inauthentiques. Personne n'a inventé les Béatitudes qui ouvrent le Sermon sur la montagne, ni l'admirable description de la Providence; on a pu résumer, en en concentrant les traits saillants, des paraboles comme le Bon Samaritain ou l'Enfant prodigue, mais nous ne voyons pas lequel des contemporains — qui les ont, d'ailleurs, bien imparfaitement comprises — pourrait en être l'auteur. En revanche nous ne croyons pas que Jésus ait jamais pu dire à ses disciples: « Après que je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée » (*Matth.*, xvi, 32) parce que nous sommes convaincus qu'il n'a jamais eu l'idée d'une résurrection corporelle.

Ceci, dira-t-on peut-être, est purement arbitraire, car cela revient à prendre dans les paroles attribuées au Christ celles qui concordent avec nos propres idées et à rejeter celles qui les contredisent. Sans doute, c'est là le fait dans une large mesure; mais peut-il en être autrement et n'en est-il pas toujours ainsi? Du moment qu'on ne reconnaît à aucune autorité extérieure le droit de décider ce qui est vrai, n'est-on pas forcé de se confier à son sens intime?

N'est-ce pas toujours et partout la raison, la conscience, qui ont le dernier mot et nous disent ce que nous devons admettre ou rejeter, et comment pourrait-il en être autrement lorsqu'il s'agit de vérifier si une parole attribuée à Jésus est authentique ou non? C'est bien toujours notre raison qui décide; qu'elle soit faillible, nul n'en doute; il faut pourtant nous en servir, puisque nous n'avons pas mieux.

Mais, de ce que c'est, en définitive, notre sens intime qui décide; il ne suit pas qu'il ne puisse être guidé, éclairé, conduit, et il nous semble que nous avons ici une règle précieuse à observer, mais dont M. Renouvier n'a point fait mention. Toutes les fois qu'une parole attribuée à Jésus concorde avec les opinions courantes, populaires de son temps, les convictions, les passions, les espérances des Juifs ou des premières générations chrétiennes, on peut se demander si cette parole est authentique, parce qu'rien n'empêche que la tradition la lui ait attribuée ou l'ait modifiée, dénaturée, et lui ait donné un sens qu'elle n'avait point quand elle a été prononcée. Non seulement le fait est possible, mais nous en avons maints exemples. Jésus passe pour avoir un jour cité l'exemple de Jonas; rien de moins surprenant. Ce qu'il en a dit, nous pouvons l'entrevoir; mais ce que nous voyons clairement, c'est que la tradition a dénaturé ses paroles pour les transformer en une prédiction des trois jours que son corps passerait au tombeau (*Matth.*, xii, 39-42). Par contre, lorsqu'une parole de Jésus va directement contre toutes les opinions reçues de son temps ou répandues parmi les premiers disciples, il est impossible de croire qu'elle ait été inventée; son existence ne se comprend que si elle a été réellement prononcée, a frappé les esprits, s'est gravée dans les mémoires et nous a été transmise, intacte ou à peu près, par une tradition naïve dans sa sincérité, par des hommes qui n'en saisissaient guère la portée, ne sentaient pas à quel point elle condamnait leurs idées, mais nous l'ont conservée parce qu'ils savaient qu'elle était du Maître. Telles, par exemple, toutes les déclarations de Jésus contre la loi juive. Nous savons à quel point elle était sainte aux yeux de tous; nous voyons des hommes comme Pierre ou Jacques, qui avaient vécu dans

l'intimité de Jésus, rester tellement attachés à cette loi qu'il a fallu le génie de saint Paul pour en briser le joug et que Paul lui-même n'y a réussi qu'en partie et au prix des luttes les plus ardues. Quand alors la tradition qui nous vient de Judée nous montre Jésus condamnant la loi, osant dire : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis » (*Matth.*, v, 21, 27) nous restons invinciblement convaincus que cela n'a pas été inventé et que de telles paroles nous ont été conservées, parce qu'elles ont été dites.

Or, nous trouvons sans aucun doute dans les Synoptiques maintes et maintes paroles attribuées à Jésus et qui nous rendent l'écho des idées messianiques répandues de son temps et conservées par l'Eglise primitive. Celles-là peuvent lui avoir été prêtées par la tradition ou bien avoir été dénaturées, au point d'être devenues méconnaissables. Nous vivons dans un temps où l'esprit critique, si complètement étranger aux premiers chrétiens, est fort répandu, et pourtant nous avons dans notre littérature des Jésus catholiques et des Jésus protestants ; nous avons des Vies de Jésus où le portrait qu'on nous trace du prophète de Nazareth se rapproche singulièrement du type qui présente un prélat romain ou un pasteur réformé, et, après cela, on s'étonne de voir la foi naïve des premiers chrétiens faire de Jésus un adepte fervent de ces croyances messianiques dont ils étaient profondément imbus ! Mais ils n'avaient pas même besoin pour cela de forger de toutes pièces des paroles qu'il n'aurait pas prononcées ; on parle toujours et forcément la langue de son temps ; combien de nos écrivains sont réduits à employer des néologismes qu'ils détestent, mais dont ils ne peuvent se passer ! L'idée messianique était si universellement répandue, les termes par lesquels elle s'exprime faisaient si bien partie du langage religieux des Juifs, que Jésus ne pouvait pas ne pas les employer ; reste à savoir s'ils avaient pour lui le même sens que pour ses contemporains. Ce qui nous autorise à n'en rien croire, c'est que la tradition nous a conservé des paroles bien significatives, diamétralement opposées au sentiment populaire et qui, par conséquent, ne sont point inventées. Quand Jésus répond aux Pharisiens qui

lui demandent quand viendra le royaume : « Le royaume de Dieu ne vient point avec des marques extérieures ; il est au milieu de vous », comment concilier ces paroles avec la croyance juive — qui était encore, bien longtemps après, celle de saint Paul (I, *Thém.*, iv, 13-18; II, *Thess.*, ii, 1-12) — et d'après laquelle la « venue du royaume », annoncée par d'effroyables calamités, consistait dans l'apparition merveilleuse du Messie, descendant du ciel sur la terre pour la juger. Non seulement la tradition met dans la bouche de Jésus la prédiction de ses événements subits, horribles, merveilleux, mais elle ajoute qu'il les a donnés comme prochains : « En vérité Je vous le dis, cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive » (*Matth.*, xxiv, 34). En même temps la tradition nous a conservé ces paraboles où Jésus se représente comme un semeur dont le grain produit des fruits, selon la qualité du terrain où il tombe; où le royaume est comparé au levain qui doit pénétrer toute la pâte, à la petite graine qu'une lente croissance transforme en un grand arbre, ou bien à un objet précieux, trésor caché, perlé de grand prix dont il faut ambitionner par-dessus tout la possession (*Matth.*, xiii). La tradition nous livre ainsi deux conceptions différentes, opposées, contradictoires, inconciliables entre elles, de la notion du royaume. Dans la première, c'est un événement matériel, extérieur à l'homme, merveilleux, et qui se produira à un certain moment que nul, d'ailleurs, ne peut connaître d'avance. La seconde nous représente le royaume comme un fait de l'ordre moral, religieux, spirituel, intérieur à l'homme, nullement merveilleux, comme une sorte de travail de germination déjà commencé et qui doit se continuer. Et il faut noter qu'il ne s'agit pas ici, comme dans la prédication de Jean-Baptiste, d'une préparation à laquelle l'homme devrait se vouer afin d'être en état de faire partie du royaume quand il s'établira; c'est la nature même du royaume que ces paraboles prétendent décrire. Les deux notions sont donc inconciliables. Laquelle est de Jésus? S'il a partagé les idées messianiques de son époque et de ses premiers disciples, nous demandons quel est l'inconnu auquel nous devons la notion si supérieure d'un royaume de Dieu tout intérieur, spirituel et moral, et nous répe-

terons, après Rousseau, que cet inventeur serait plus étonnant que le héros des évangiles.

Ce qui précède enlève toute importance à la question de savoir si Jésus s'est, ou non, dit Messie. Il a dû employer ce terme ou ses synonymes : Fils de l'homme, Fils de Dieu, puisqu'il se regardait comme le serviteur de Dieu, l'homme de douleur, dont le second Esaïe lui fournissait le type, mais le sens de ces formes de langage était tout autre pour lui que pour ses contemporains : c'était l'entre vieillesse dans laquelle il versait le vin nouveau qui devait la faire éclater.

VII

Si nous ne pouvons admettre que Jésus ait cru à sa parousie, nous ne pouvons pas davantage admettre que sa morale fut uniquement celle de l'abandon complet à la Providence, excluant le travail et l'économie (p. 66), du sacrifice absolu, de la non-résistance au méchant. L'explication que M. Renouvier donne des textes contenus dans le premier Évangile (ch. v-vii) nous semble bien insuffisante. Dire : C'est là une morale d'attente, et ces préceptes, inapplicables à la société humaine, ne s'expliquent que par l'attente de la parousie, du jugement et de la fin imminente du monde, cela ne nous paraît pas résoudre la difficulté, s'il y en a une, car enfin, si proche que ces événements puissent être, Jésus, le Jésus de la tradition, ne prétendait point en connaître la date précise (*Matth.*, xxiv, 36) et devait bien comprendre que, en attendant qu'ils se produisissent, il fallait un ordre quelconque ici-bas. Comment croire dès lors qu'il ait prêché une morale impossible à concilier avec l'existence d'aucune société organisée? Celui qui passe pour avoir dit — et le mot est de ceux dont l'authenticité semble incontestable — « Rendez à César ce qui est à César » comprenait cependant que l'homme a des devoirs sociaux à remplir. Puis, cette morale, telle que M. Renouvier la comprend, c'est sans doute une variété particulière d'ascétisme, mais c'est bien de l'ascétisme : ne se soucier de rien, ne tenir à rien, tout sacrifier, se laisser faire tout ce que veulent les

méchants, c'est une façon comme une autre de s'infliger des privations, des souffrances qui sont bien volontaires, puisqu'il serait aisé, le plus souvent, de les éviter; et cependant M. Renouvier reconnaît explicitement (p. 50, 59), etc. que Jésus n'a rien d'un ascète. Comment alors sa morale serait-elle ascétique?

L'explication que M. Renouvier caractérise par le terme de « l'exagération orientale » est au fond celle que Rinsen adoptait quand il disait que, pour comprendre l'Évangile, il faut traduire le sémitique en japhétique. La pensée de Jésus revêt constamment une expression absolue, une forme incisive, tranchante, que, dans nos habitudes occidentales et modernes de pensée, nous trouvons volontiers paradoxale. « A celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a » (*Matth.*, xxv, 29). Un raisonneur moderne demandera comment il est possible d'ôter quelque chose à celui qui n'a rien, et, logiquement, le mot est absurde; il n'en est pas moins bien facile à comprendre et le sens en est aussi évident que profond. « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » Logiquement, voilà une affirmation absolue: le salut impossible pour tout riche. Qui donc croit que ce fut là la pensée de Jésus et qu'il ait voulu dire cela, alors que la tradition nous le montre accueillant tous ceux qui viennent à lui, sans se préoccuper aucunement de leur situation sociale?

Si nous pouvions croire que ces formes de langage si familières à Jésus avaient rien de prémédité, de cherché, de voulu, nous dirions que c'est là un trait de génie, car c'est, en partie du moins, grâce à cette forme paradoxale, que ces paroles se sont gravées dans la mémoire de ses auditeurs et nous ont été conservées; mais nous estimons qu'elle lui était absolument naturelle. Notre langage est plus ferme parce que nos habitudes d'esprit sont faites de logique, de précision, de mesure. Pour comprendre Jésus, nous avons besoin de traduire le sémitique en japhétique; mais du moment que nous ne prenons pas à la lettre le malheureux auquel on ôte ce qu'il n'a pas, ni le chameau qui passe par le trou de l'aiguille, pourquoi serions-nous tentés de prendre à la lettre la tunique qu'il faut donner à celui qui vous

a pris votre manteau, ou le soufflet qu'il faut solliciter de celui qui vous en a déjà donné un ?

VIII

A toutes les raisons, que nous venons d'exposer et qui nous empêchent d'admettre que Jésus ait cru à sa parousie et que cette conviction ait dominé toutes ses conceptions morales, d'autres viennent se joindre, plus générales et plus décisives encore. Il nous semble impossible de concilier ce souffle de haute et pure spiritualité, qui pénètre toutes les conceptions religieuses de Jésus, avec l'idée, en dernière analyse fortement matérialiste, de la parousie et du jugement.

Le spiritualisme évangélique, M. Renouvier l'a parfaitement saisi. Tout le chapitre qu'il a intitulé : *La passion, la rédemption, la communion*, est admirable. Peut-être y accorde-t-il trop de place au mysticisme johannique qui ne nous semble point remonter aussi haut ; mais il écarte résolument toute idée de substitution, d'expiation, de sacrifice, au sens sacerdotal du mot. Jésus, quand il parlait de rédemption, de salut, de rémission des péchés, n'a jamais cru à ce que l'on a appelé plus tard le péché originel, ni pensé que par sa mort il l'eût pris sur lui et expié ; et ce fait est d'autant plus remarquable que « l'idée d'expiation par offrande de victimes et celle de la substitution d'une victime, volontaire ou non, à celle qui conviendrait » existait avant Jésus et commençait à se répandre parmi les fidèles au moment où furent rédigés nos évangiles. Le fait qu'ils ne l'attribuent aucunement à Jésus est donc des plus concluants (p. 71).

En un autre point encore, M. Renouvier nous semble avoir vu singulièrement juste. Il a parfaitement compris que l'immense action exercée par Jésus ne s'explique que par l'influence personnelle qu'il a exercée ; qu'en lui la doctrine et celui qui la propage, l'enseignement et la personne ne sauraient se séparer. « L'idée que Jésus s'est formée de ce qu'il était » changée, grâce à la communication qu'il a été capable d'en faire aux autres hommes, la

cours entier de l'histoire » (p. 49). Fort bien, mais si Jésus a changé le cours de l'histoire, opéré en ce monde la révolution la plus profonde par laquelle il ait jamais passé, parce que sa vie entière déposait en faveur de sa doctrine et qu'il s'est montré ainsi capable de faire pénétrer cette doctrine dans l'âme des autres hommes après lui, il nous devient plus que jamais impossible de croire que cette doctrine consistât uniquement, ou du moins principalement, dans la conviction qu'il était le Messie, appelé à reparaitre à bref délai sur la terre pour la juger. De si grands résultats seraient sortis d'une si mince et futile cause ! Car enfin le messianisme n'est pas vrai; Jésus n'est pas revenu sur la terre, l'humanité n'est pas jugée, les méchants ne sont point anéantis, les justes ne règnent pas. M. Renouvier constate que « le cours entier de l'histoire a été changé », mais il aurait été changé par une erreur, et une erreur de telle nature qu'elle ne pouvait durer, que la simple marche du temps devait nécessairement la dissiper et qu'elle n'a guère survécu aux premières générations chrétiennes, puisque « les limites du christianisme primitif » ne s'étendent pas au delà du premier siècle; que saint Paul seul est resté fidèle à l'enseignement de Jésus et qu'après lui « commença pour la religion du Christ cette longue période de corruption que nulle religion au monde n'a pu éviter et qui, en beaucoup de points, a suivi une loi commune à toutes » (p. 80).

Eh ! bien, non. Ce qui a changé le cours de l'histoire, c'est, à notre sens, tout autre chose que le messianisme, et, si Jésus a exercé sur l'humanité l'action que M. Renouvier constate, c'est qu'il lui apportait autre chose que la conviction qu'il était Messie. M. Renouvier n'est certes pas au nombre des détracteurs de Jésus; tout au contraire, il admire « l'incomparable élévation morale, la pureté de cœur, la sainteté de celui qui a pu se croire digne de recevoir du Père céleste la mission de souffrir et de mourir, victime innocente, pour le salut des hommes et qui s'est arrêté et fortifié dans la résolution d'accomplir la volonté de Dieu » (p. 49); il l'appelle « le plus religieux des hommes » (p. 21); mais ce qui nous surprend — et cette surprise, nous l'exprimons

ici très respectueusement — il ne se demande point ce qu'était Dieu pour Jésus, quelle idée il s'en faisait, quelle notion, quelle conscience il en avait; en un mot quelle était sa théodicée. Il nous semble pourtant que c'est ici le fin fond de toute religion. Toute religion vaut ce que vaut l'idée qu'elle donne de Dieu, la notion de Dieu qu'elle réussit à faire pénétrer dans les esprits, à incrustier dans les consciences, et d'où découle naturellement une conception concordante, quant à la possibilité et à la nature des rapports entre Dieu et les hommes, l'idée que les hommes se font de leurs relations avec Dieu.

Peut-on nier que ce soit l'idée d'un Dieu unique, maître tout-puissant, juge redoutable, qui ait fait la force du peuple juif, lui ait donné dans l'histoire un cachet si particulier et lui ait fait jouer en ce monde un rôle éminent, nullement proportionné à sa force numérique ou à son degré fort inférieur de civilisation? Peut-on nier que cette même notion d'un Dieu unique ait fait, plus tard, la vie de l'Islam et lui ait assuré la victoire sur les Grecs dégénérés du Bas-Empire, auxquels la creuse métaphysique des controverses trinitaires, les querelles des deux natures, des deux volontés, de la consubstantialité du Père et du Fils et de la procession du Saint-Esprit, ne laissaient plus qu'un semblant de christianisme?

Nous pourrions en dire autant de toute autre religion quelconque. Comment pourrait-il en être autrement du christianisme; comment le point central, le pivot de la doctrine de Jésus pourrait-il être, non sa théodicée, sa conception de la nature de Dieu et de ses relations avec l'homme, mais la messianité, c'est-à-dire le rôle attribué à un envoyé de Dieu, un des modes d'action de Dieu ici-bas, en un mot un simple détail?

Nous n'avons point, on le comprend, la prétention de tenter ici ce que M. Renouvier n'a pas fait et d'exposer ce qu'est, à notre sens, la doctrine de Jésus sur Dieu, sa théodicée. Nous nous permettrons seulement une brève indication. Il nous semble que toute la doctrine de Jésus tient dans ce seul mot : *Notre Père qui es aux cieux*. La paternité divine, ce que l'homme peut concevoir de la nature divine exprimé par cette comparaison aussi

familiale que profonde : les sentiments d'un père pour son enfant, et, par suite, les relations entre l'homme et Dieu conçues comme aussi indissolubles, intimes et douces que celles qui existent entre le père et l'enfant, tel est, *es nous semble*, le point central, le pivot de la doctrine de Jésus. Sa morale en découle, tout entière contenue dans le mot de fraternité ; Dieu étant conçu comme Père de tous, tous sont frères ; et saint Paul commentait exactement ce principe quand il écrivait : « Il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni esclave, ni libre, ni homme, ni femme. Vous n'êtes tous qu'en un Jésus-Christ » (*Gal.*, iii, 28).

Mais, si telles sont bien et la théologie et la morale de Jésus, elles excluent l'idée messianique qui, partant de la haine du monde, comme le constate à maintes reprises M. Renouvier, aboutit au jugement prochain et définitif, à la mort, à l'anéantissement des méchants. Si Dieu est le Père dont l'amour s'étend sur tous ses enfants, qui « fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes », il n'est pas le justicier redoutable qui envoie son Messie juger, condamner, anéantir tous ceux qui n'auront pas cru en lui.

Nous estimons que M. Renouvier, pour avoir accordé trop de valeur au texte des Synoptiques, trop de confiance à la tradition, n'a pas suffisamment dégagé le trésor qu'elle contient de la gangue juïaïque qui l'enveloppe et qui le dérobe aux regards, tant qu'on ne l'a point fait éclater.

Étienne COQUEREL.

REVUE DES LIVRES

Thér. Anna, licencié en théologie, privat-docent à l'université de Genève.

— **Le prophète Aggès, introduction critique et commentaire.**
1 vol. in-8, de 267 pages. — Paris, Fischbacher, 1905. Prix : 10 francs.

En janvier dernier, M. T. André a présenté devant la Faculté de théologie de Genève, pour obtenir le grade de bachelier, le volumineux travail que nous annonçons. C'est une étude très minutieuse du petit livre de l'Ancien Testament qui porte le nom d'Aggès : cette étude épuise littéralement le sujet. La thèse de M. André, qui, comme toutes les dissertations de ce genre, renferme beaucoup de choses superflues et de détails inutiles, n'en est pas moins une œuvre digne de tous les éloges, faite avec le plus grand soin, et dont il sera honnêtement difficile de se passer, lorsqu'on voudra examiner de près les quelques pages du prophète Aggès.

L'auteur, entre autres thèses originales, soutient que le livre hébreu est dû à deux écrivains différents, dont les discours auraient été recueillis et réunis par un rédacteur postérieur. Tandis que le principal d'entre eux, le prophète Aggès, a écrit et composé les fragments qui portent son nom en 529, sous le règne de Darius II, le second, désigné par M. André sous la lettre A', aurait écrit les quelques versets qui lui sont attribués (II, 10-19) en 523, huit mois seulement avant le prophète Aggès lui-même. La distinction que M. André s'est efforcé d'établir entre les deux écrivains ne repose que sur des arguments de valeur très contestable, par leur nature même; l'auteur reconnaît d'ailleurs que A' et Aggès tendent au même but, ont les mêmes caractères tant au point de vue des idées qu'au point de la forme, du style et de la langue. Dans de pareilles conditions, la nécessité de distinguer deux rédacteurs ne s'impose guère.

M. André propose une nouvelle traduction de I, 6. Au lieu de la version généralement acceptée : « Le maître de celui qui est à gages tombe dans une honteuse pitié », il défend la *Septante* : « Le metecaire, malgré son travail, finit par l'esclavage » (III, 1) « le metecaire a travaillé pour une petite pierre pesée ». Cette traduction, très intéressante par les développements exégétiques où l'auteur est allé, ne nous a paru ni établie ni justifiée; mais cette erreur n'ayant point une portée d'exégèse biblique, nous ne faisons ni donner la réplique, qui nous entraînerait beaucoup trop loin.

Ce qui méritait le véritable intérêt et la grande valeur de l'ouvrage de M. André, c'est qu'il est une étude du texte, faite à la lumière de la critique mo-

derm. Personne, dans le public, entourant de ces questions, n'ignore l'état déplorable du texte de l'Ancien Testament; depuis quelques années, les érudits s'affluent, tant par l'extrême philologie que par la comparaison des anciennes versions, de corriger et de clarifier ce texte ancien. In en cette correction et cette reconstitution sont possibles. M. Aubrey aura eu le privilège d'apporter sa pierre à cette restauration du vieil édifice scripturaire hébreu. Rien de plus intéressant que les quatre tableaux qu'il a dressés avec une conscience digne des plus grands maîtres. Le premier contient les variantes du texte hébreu; le second les additions et légendes fautive, ainsi que les corrections proposées; le troisième note parallèlement les différences et les particularités que présentent les anciennes versions (Septante, Targum, Vulgate, Peschitta, version arabe); le quatrième enfin réunit les fragments de traductions antichrétiennes (Vetus Italica). Tout cela est excellent, et nous en félicitons vivement l'auteur. Puisse-t-il, pour son travail, nous apporter une étude aussi travaillée que celle-ci sur un sujet important de l'orientalisme hébreu ou sémitique, et traiter digne de son érudition et de sa science!

Edouard Maury.

Karl BERNHARDT. — *Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rigveda: eine religionsgeschichtliche Untersuchung.* — Tübingen, 1893, in-8, 127 pages.

Le travail de M. Bernhardt est la seconde monographie consacrée à Varuna¹. Personne ne songera à lui faire un grief de repasser sur les traces d'un premier explorateur. Il n'aurait du reste pour se justifier qu'à rappeler la date du livre de M. Hildebrandt : dix-huit ans modifiant singulièrement l'aspect d'une question, surtout en matière d'extrême védique, et il est à croire que M. Hildebrandt lui-même, quand il abordera, dans sa *Vedische Mythologie*, l'étude de Varuna, devra apporter bien des changements à son premier essai. De plus, Varuna occupe une place à part dans le panthéon védique : son caractère moral, qui rappelle la conception occidentale de la divinité, sa parfaite transparence mystique, son identité avec Ouranos (ou des plus beaux résultats de la mythologie comparative), tout concourt à lui assurer la possession d'un intérêt tout spécial. Il faut dire néanmoins que les idées courantes sur les origines de mythes paraissent aujourd'hui beaucoup moins assurées. D'après les plus récentes théories, Varuna ne serait plus le roi enveloppant, mais la lune; il cesserait d'être indo-européen pour devenir indo-iranien; enfin Varuna et Ouranos seraient

1) La première est celle de M. Alfred Hildebrandt, *Varuna und Mitra*, Breslau, 1877, in-8. — Mentionnons encore un travail de M. Lechke, *Varuna e gli Aitiya*, dans *Atti della R. Acc. di archeologia, lettere e belle arti*, 1884-85-86, Naples, 1887.

complètement étrangers l'un à l'autre. M. Holmschberger s'en tient aux opinions anciennes, et je suis bien éloigné de la lui reprocher. Seulement quand on n'a rien trouvé de nouveau, il est superflu de publier le résultat de ses recherches. Sans doute M. B. a une quarantaine d'années touchant l'originalité de son ouvrage; il l'apprendra peut-être assez exactement en regard de celui de Hildebrandt : « Mais la chose importante pour lui est, pour moi l'exactitude ; mais le passage du Rigveda allégué par lui est entièrement faussé de côté par moi, et d'autres par lesquels il passe rapidement sont pour moi du plus haut prix » (p. 19). Il n'y a guère en effet dans la description de M. B., comparée à celle de son devancier, que des différences de perspective. Il s'est du reste abstenu d'indiquer ces différences : un lecteur se les découvre. Ce qui caractérise surtout la méthode de M. B., c'est le souci constant de s'en tenir aux faits qui ne requièrent qu'une simple constatation, de systématiser des idées qui échappent à tout système, et de donner une première illusion à des conceptions qui s'en comportent comme. Les traits mythiques sont d'ailleurs soigneusement classés et classés en deux parties distinctes : I. Die Vorstellungen des Rigveda, II. Die in der Grande Legendes Motive. Par exemple, sous l'apparence dans la première partie que Varuna est conçu sous une forme humaine, qu'il marche, s'assoit, etc. La seconde partie nous explique pourquoi il n'a pas la forme d'un animal, et nous apprend que « quand le Rig nomme les différents membres du dieu ou sa manière de naître, il ne vise point à donner une description de sa personne, mais de sa fonctionnelle activité » L'ouvrage abonde en renseignements aussi instructifs. Si, sans qu'après avoir lu les simples considérations de M. Holmschberger sur les in Grande Legendes Motive, il est un Motu qu'on n'arrive pas à découvrir : celui de la justification de son titre.

L. P.

H. TR. CASSIN, D. D. — *Biblical eschatology*. — Boston. 1893, 1 vol., 311 pages.

Les États-Unis sont la terre classique de l'illumination religieuse. Par un contraste singulier, la plus pratique des peuples se complait dans les rêves les plus aventureux touchant les destinées de l'humanité et du monde. Ces sortes de spéculations qui trouvent dans la Bible leur principal aliment. Textes prophétiques ou eschatologiques ont été exploités, torturés dans tous les sens avec une ardeur et une passion sans égales. Innombrables ont été les livres qu'on a écrits à la suite de ces études de savoir dans le détail ce qui arrivera après la mort et à la fin des temps.

C'est bien dans cette catégorie de productions qu'il faut ranger le livre que nous présentons au lecteur. M. Cassin nous apprend ce qui sera la résurrection et à quel point il y aura de succès dans la mort et dans la vie. Il a une

ses matières des vues hardies et originales. Ce qui en rehausse l'intérêt et ce qui distingue son livre de la plupart des productions de ce genre, c'est que le savant et même le théologien moderne s'efforce de s'élever à des vues qui échappent à tout contrôle. L'auteur prétend nous donner une eschatologie scientifique! Pour qui veut se faire une idée de l'empêchement colligeant et de quelques-unes des tentations de l'âme américaine, ce livre est loin d'être dépourvu d'intérêt.

Dans la conception traditionnelle, il y aura une résurrection des méchants aussi bien que des bons. Les méchants ressusciteront pour servir le malinement qu'ils ont mérité. Le conditionalisme veut qu'ils soient assésis. M. Cheever n'est satisfait ni de l'une ni de l'autre de ces conceptions. Il croit que la résurrection des méchants doit aboutir à leur relèvement et à leur rédemption. Dieu ne cesse pas sans améliorer. M. Cheever n'est, cependant, pas universaliste. Il n'admet pas que la loi morale, la justice, reste sans effet. Il suppose donc que tandis que les vrais bons, ceux qui ont vécu en bien ici-bas, entrent dès leur mort dans la beatitude éternelle, les autres restent plus ou moins longtemps sous l'empire de la mort; après une période plus ou moins longue, ils ressusciteront. L'auteur ne s'explique pas très clairement sur cet état intermédiaire durant lequel les méchants subissent le changement nécessaire qui leur permet d'être sauvés. Cela paraît être une conception fort analogue à celle du purgatoire et inspirée par les mêmes motifs. Toute la première partie du livre de M. Cheever est consacrée aux discussions que cette doctrine, d'abord tenue par un pasteur du nom de Hooker, a soulevées au sein des différents camps ecclésiastiques de l'Eglise protestante. Dans le reste du volume M. Cheever qui a repris à son compte l'idée de M. Hooker s'applique à en donner la démonstration. Il se débale tout d'abord de l'extrait des textes bibliques. Si l'auteur était tout rigoureusement teléiste au sujet qu'il annonce le titre de son ouvrage, ce serait sur ce point-là qu'il aurait consacré son plus grand effort. C'est à peine s'il l'effleure. La tentative qu'il a faite de retrouver ses vases dans les notions de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est pas heureuse. M. Cheever paraît l'avoir senti. Aussi est-ce d'un tout autre manière qu'il essaie de démontrer sa thèse. Ce qui doit lui gagner tout les suffrages, pense-t-on, ce sont les avantages précieux qu'offre son hypothèse. Elle concilie toutes les opinions, aussi bien les anciennes que les plus récentes. M. Cheever est un avocat porteur, car il est très convaincu lui-même. S'il ne démontre pas sa thèse, ce qui serait malin, il arrive à la faire valoir.

Encore une fois, ce livre est intéressant parce qu'il représente tout en soi de l'âme américaine qui aime à être étudiée. Avertissons, cependant, le lecteur qu'il devra s'armer d'une certaine patience. L'entraînement des idées est constamment interrompu par des digressions qui ne sont pas ce qu'il y a de moins intéressant dans ce curieux ouvrage.

A. F. HAROLD. — *L'Upanishad du Grand Aranyaka (Brhadaranyakopaniṣad)*, traduit pour la première fois de sonner en français. — Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1904, in-8, 420 p.

L'importance des Upanishads et leur rôle dans la littérature védique ont été signalés depuis longtemps. Les textes, au moins les plus anciens d'entre eux, sont les compléments indispensables à l'étude du védisme. Ils contiennent à l'état germinifère et obscur les premières notions de la philosophie indienne, philosophie qui, comme on sait, prit un développement immense, mais qui chercha toujours par les Upanishads à se rattacher légitimement au Vêda. Ce fait nous explique la composition d'Upanishads nouvelles à une époque relativement récente.

L'honneur d'avoir écrit les Upanishads au monde savant revient à Anquetil-Duperron; il publia en 1801 un certain nombre d'Upanishads vendues au latin d'une façon aussi consciencieuse qu'intelligente, d'après un texte persan qui lui-même était une traduction des Upanishads originaux, faite en 1657 sur l'ordre de Dîrâz-Râshid fils de Shâh-Jehan. Malheureusement la copie du travail d'Anquetil-Duperron se trouvait peu accessible au public, seuls quelques esprits d'élite saisissant la portée de ces textes sans hésiter de ceux persans.

Grâce à la publication de M. A.-F. Harold, le public français a maintenant entre les mains une Upanishad des plus estimées, traduite en français avec une grande fidélité. M. F. H. n'a pas hésité à sacrifier dans maint passage la forme au fond, et c'est en un sens de plus, qui permet au lecteur de surmonter la pesanteur de cette sans sans descripteur semblablement, et de s'en rendre compte. Même si on peut faire quelques critiques de détail, nous ne croyons pas que la méthode suivie par M. F. H. puisse être blâmée. Nous rendrons au contraire tout le possible pour rendre fidèlement le texte original transparent et plus souvent dans les traductions que l'on présente au public.

L'Upanishad du Grand Aranyaka ou Brhadaranyakopaniṣad est inhérent au Çikopâtha brâhmanas, se termine en tant que au Yajur Vêda, au Vêda des hymnes de sacrifices; cette situation explique le rôle prépondérant que joue dans l'Upanishad en question le symbolisme du sacrifice. Ce symbolisme est profond et une dans le détail qu'il n'est pas possible de donner une analyse à grande trait de l'ouvrage, encore moins de reciter son contenu dans les limites exactes d'un pareil résumé.

Il ne s'agit de l'ensemble de l'ouvrage une tendance vive et consciencieuse à donner autant que les mots dont le sans abrégé n'est point encore entièrement dépourvu le personnel, une forme déterminée aux notions philosophiques vaguement acquies et jamais encore formulées.

1) Max Müller a publié une traduction anglaise de la Brhadaranyakopaniṣad (Sacred Books, vol. XV).

M. Böhtlingk a fait une traduction allemande de la même œuvre que M. F. H. Saint-Petersbourg, 1899.

Les notions et idées de l'hébreu et de l'hébreux se dégageant confusément du chaos réligieux ; ces éléments vénéralisés et antérieurs aux dieux et aux créatures deviendraient l'essence et la fin du tout ce qui est.

Il est à souhaiter que d'autres Upaschads viennent se joindre à celle que M. V.-H. nous a donnée, afin qu'il soit possible de saisir plus complètement les origines et les racines de cette doctrine toulous et singulière qu'a été la philosophie indienne.

Godefroy de Rivolet.

JEAN RÉVILLE. — Les Origines de l'Épiscopat. Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'Empire romain (Première partie. — Paris, Leroux, 1894. 1 vol. gr., in-8 de vi et 538 pages. Prix : 12 francs (t. V de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences religieuses).

Il y a quatre ans passés, M. Jean Réville publiait dans cette Revue une série d'articles sur la Vigueur du témoignage d'Ignace d'Antiochie dans les études relatives aux origines de l'épiscopat (t. XXII). Ces articles, qui furent réunis en tirage à part dans l'édition Leroux, étaient un travail préparatoire à l'enquête substantielle dont l'auteur nous offre les résultats dans le gros volume en question. Il fallait commencer par prendre position à l'égard de ces Lettres d'Ignace que la critique a si vivement discutées et qui sont les plus anciens documents en faveur de l'autorité épiscopale. Des occupations multiples ont empêché M. Réville de publier plus rapidement le travail d'ensemble qu'il annonçait dès 1890. Encore ne donne-t-il actuellement que la première partie de ses recherches ; mais cette partie forme un tout, puisqu'elle conduit l'enquête jusqu'à la constitution de l'épiscopat monarchique. Elle embrasse les questions les plus délicates des origines du gouvernement épiscopal. La suite traitera des premiers développements de l'institution épiscopale ; le problème des origines proprement duses est entièrement exposé dans ce premier volume.

Nous nous bornerons ici à en donner un coup d'oeil analytique, sans entrer dans la discussion technique, non pas que les thèses émises par M. Réville ne doivent soulever de nombreuses objections, mais parce que, dans cette Revue, toute appréciation pourrait paraître influencée par des considérations personnelles qui doivent demeurer étrangères à la discussion scientifique.

L'ouvrage comprend cinq sections principales, qui posent les thèses suivantes : 1° Le problème. — 2° Les premières communautés en Palestine. — 3° Les premières communautés en terre païenne. — 4° Les Églises à la fin du premier siècle. — 5° L'établissement de l'épiscopat monarchique dans les Églises d'Asie-Mineure.

Dans la première section, l'auteur établit les termes du problème. Il rappelle

successivement les solutions confessionnelles et les principales solutions de la critique moderne, et montre, d'une part, que ceux-là seuls peuvent étudier scientifiquement les origines de l'Épiscopat, qui sont dégagés de toute préoccupation confessionnelle, d'autre part, que la genèse des institutions ecclésiastiques chrétiennes procède non seulement de la synagogue juive, mais encore des associations religieuses privées de la société antique. La grande difficulté de ces recherches provient de la nature des documents qui nous renseignent sur la première propagation du christianisme. M. Héribin pense que, malgré les divergences de la critique historique sur l'origine et la date de ces documents, il se dégage néanmoins des travaux scientifiques modernes un ensemble de résultats acquis, suffisamment solide pour qu'il soit possible d'étayer sur eux une construction historique, mais à la condition de distinguer soigneusement la nature, le caractère, la date approximative et surtout la provenance de chacun de ces documents. Il insiste sur cette dernière condition, parce qu'elle a été négligée jusqu'à présent. Alors que dans l'histoire des doctrines chrétiennes primitives la critique historique est menée à reconnaître des tendances diverges dans la première chrétienté, au lieu de l'unité doctrinale que l'on attribuait complètement aux premiers disciples, on continue encore à sacrifier à l'idée de l'unité primitive en ce qui concerne les institutions ecclésiastiques. Il en résulte une grande confusion. On est amené ainsi à dénier à l'Église primitive les renseignements fournis par chaque document, tandis qu'en réalité ils ne valent que pour la région d'où le document est originaire ou à laquelle il est destiné. Or, l'analyse plus minutieuse prouve que les renseignements, qui paraissent fondés pour les communautés paléstiennes ou pour les églises d'Anc. Minéure, ne l'est plus pour la communauté romaine; telle institution s'est développée en Orient avant de s'accréditer en Occident. L'unité n'est pas à l'origine de l'Église catholique, mais au terme de son développement.

La méthode suivie par M. Héribin s'inspire de ces considérations. Il a entrepris une analyse minutieuse de chaque document en particulier et groupé les données historiques fournies par cette analyse, suivant les régions et les époques auxquelles elles ressortissent.

La seconde section est consacrée aux premières communautés en Palestine. Mais ici-même n'a pas été d'organisme ecclésiastique nouveau. Il n'y a dans les évangiles aucune trace de fonctions ecclésiastiques assignées aux apôtres. Ces derniers sont des missionnaires et des enseignants et leur la conception exacte des communautés primitives en Palestine est dominée par la croyance à la parousie, c'est-à-dire au retour prochain du Christ en vue de l'établissement du royaume messianique sur terre. On trouve sur pages 31 à 49 la discussion du fameux passage (*Matthieu*, xvi. 18-20) relatif à la primauté de Pierre, sur lequel les évêques de Rome ont fondé l'institution de la papauté.

Dans les premiers groupements chrétiens de la Palestine, notamment dans l'Église-mère de Jérusalem, il n'y a pas la moindre trace de l'épiscopat. Il en

font pas davantage voir une institution synagogale du dimanche dans l'élection des « sept » qui eut lieu à Jérusalem pour calmer les dissensions entre les chrétiens d'origine purement juive et les hellénistes. Ceux-ci furent assez généralement obligés d'abandonner la ville natale, où l'attachement judaïque devait de plus en plus prévaloir. Les enseignements fournis par le livre des *Actes des Apôtres* et par les *Épîtres authentiques* de saint Paul sur le rôle et les fonctions des presbytres à Jérusalem ne s'accordent guère. M. Réville montre qu'ils résultent de part et d'autre deux interprétations différentes des relations qui s'établirent entre les chrétiens de milieu hellénique et ceux de Jérusalem. Mais il attire surtout l'attention sur la formation d'une conception messianique « législatrice » de l'Église autour de la personne de Jacques, lequel, en sa qualité de frère et d'écuyer direct du Messie, est considéré comme le chef légitime de la « communauté », tandis que le conseil des presbytres ou des évêques de l'Église de Jérusalem a une fondation et s'attribue le pouvoir d'un grand sacerdoce étranger.

La troisième section débute par une étude du milieu judéo-hellénique où se déroula la première mission chrétienne et par une analyse des qualifications de la synagogue chez les Juifs de la Diaspora. Passent alors à l'examen des conceptions juridiques, telles que nous pouvons les connaître par les *Lettres de Teyssie*. M. Réville observe qu'aucune des dénominations relatives à saint Paul ne rappelle les fonctions de la synagogue. Pour l'apôtre la véritable église est une réalité morale et spirituelle de tous les chrétiens. Les communautés locales ne possèdent-elles autres chartes sociales, aucun règlement disciplinaire. L'essentiel, même tout morale et spirituelle, appartient à ceux qui ont reçu de Dieu des chrétiens, des dons spirituels, à l'apôtre, au prophète, à l'instructeur (*didaskalos*). À ce propos M. Réville montre la différence entre la conception hiérarchique de l'apôtre et chez saint Paul et la conception plus réaliste des apôtres Juifs. Ces derniers ont reçu leur mission du Christ terrestre; Paul tient son autorité du Christ glorifié, céleste. Cette différence se rattache étroitement à la distinction entre le christianisme paulinien et le christianisme des disciples immédiats de Jésus de Galilée.

Les églises diasporiques par saint Paul à travers le monde hellénique sont de petits groupes homogènes, de composition souvent fort mélangée, dont l'organisation est encore élémentaire. Si simple qu'elle soit, elle n'en comporte pas moins certaines fonctions administratives, axes auxquelles autour desquelles s'est formée. Celles que les *Épîtres* nous font connaître sont les fonctions de prêtre, de diacre et d'épiscopat. C'est dans l'*Épître aux Philippiens* que l'on rencontre pour la première fois ce mot d'épiscopes ou d'évêques. À ce propos M. Réville a fait une étude minutieuse du sens de ce mot et du terme synonyme d'épiscopat dans le langage administratif grec et dans la langue des LXX. L'idée centrale autour de laquelle se groupent les notions de signification de ces termes, est celle d'inspection, de contrôle exercé sur les hommes

et par les chartes, pour que l'ordonne soit maintenu, pour que la volonté du maître, la loi, la charte constitutionnelle ou les décrets du peuple souverain soient observés, pour que chacun reçoive la rétribution de son œuvre. C'est du ce côté-là qu'il faut chercher la première acception chrétienne du mot, puisqu'on ne trouve aucun équivalent des évêques dans la synagogue juive. On remarque aussi que dans la communauté de Philippipe il y a plusieurs évêques.

Les *épîtres* de Paul ne mentionnent pas de presbytres. Au contraire les traditions pauliniennes recueillies dans le livre des Actes connaissent des installations ou des convocations de presbytres par l'apôtre. Cette contradiction s'explique par la nature différente des documents. M. Héville montre l'étrange analogie qu'il y a entre les presbytres de nos Actes et les presbytres des Éphésiens. La conclusion qui se dégage de cette analyse des textes relatifs aux communautés pauliniennes, c'est que l'épiscopat et le presbytère ont des origines distinctes mais reconnaissent tous deux aux origines mêmes du christianisme. Si l'épiscopat, comme on l'a vu plus haut, n'est pas une institution établie par les apôtres, il n'est pas non plus un dérivé ou une extension du presbytère. Il a pris naissance dans les communautés helléniques, par le fait que le pouvoir administratif y fut confié à certains membres de l'association ayant les habitudes des sociétés grecques, tandis que les presbytres se consacraient plutôt à ce que l'on appelle en langage ecclésiastique la « cure d'âmes ». Et, comme les associations chrétiennes étaient avant tout des sociétés pour le vie spirituelle et morale, le pouvoir y a conservé des l'origine, non seulement l'inspection du service matériel des associations, des finances, des affaires et des distributions, mais aussi la surveillance sur l'état moral, sur l'application des principes constitutifs de la société ou de ses décisions collectives, en un mot les évêques sont devenus les gardiens de la discipline.

M. Héville n'a pas quitté le terrain des premières communautés pauliniennes sans aborder la question si fort débattue depuis les travaux de Harnack, d'Ad. Harnack et de Hélinus : « Les communautés chrétiennes en terre grecque se sont-elles constituées sur le modèle des synagogues ou des synagogues ? » Cette question lui paraît en réalité mal posée. Il n'y a pas, en fait de vue légale et administrative, opposition entre les synagogues et les thèses et les synagogues. Elles en ont une, aux yeux des autorités, qu'une variété de choses. Les communautés chrétiennes ne pouvaient pas se constituer autrement que dans les conditions générales des thèses, mais il s'en résulte seulement que leur organisation intérieure se reproduit celle des associations païennes. Cela n'étant pas possible, puisque les thèses mêmes auxquelles il s'agissait de pourvoir étaient tout autres dans une petite communauté chrétienne que dans une association religieuse vouée au service d'une divinité païenne. En réalité, les premières églises chrétiennes en terre païenne, régies par les conditions générales auxquelles étaient soumises toutes les associations religieuses païennes, ne reproduisant ni l'organisation des synagogues ou des thèses, ni celle des synagogues juives : elles

se sont organisées peu à peu d'après leur genre propre, pour répondre aux besoins sociaux de milieux particuliers qui se faisaient sentir dans leur sein.

La quatrième section a pour objet : Les Églises à la fin du premier siècle. Après une courte introduction, destinée à faire ressortir les caractères généraux de cette période et la grande influence de la destruction de Jérusalem en 70 sur l'évolution des diverses tendances chrétiennes, M. Raville, fidèle à sa méthode analytique, entreprend l'examen successif des divers groupes de documents qui nous renseignent sur cette seconde phase des institutions naissantes de l'Eglise. Quelques pages suffisent à traiter les littératures johannique et apocalyptique où l'on ne trouve guère de renseignements sur la situation ecclésiastique. On est également réduit à la portion congrue en fait de documents sur la chrétienté de Jérusalem à la fin du premier et au commencement du second siècle. On reconnaît néanmoins que le nom même légitimé du gouvernement de la chrétienté par les descendants du Messie selon la chair, se perpétue dans le petit monde des fidèles qui sont revenus à Jérusalem après le siège de l'an 70. Mais les terribles événements qui ont anéanti les prétentions du judaïsme ont eu leur contre-coup sur les chrétiens. Le christianisme helléniste s'est émancipé définitivement du christianisme juide ou hénocynite; celui-ci a perdu toute autorité. Les chrétiens de Jérusalem en réduisant de plus en plus l'état de secte impuissante et isolée.

La plupart de ceux qui ont quitté la ville sainte avant le siège semblent être restés en Galatie et en Perse ou s'être fondus dans les communautés galiléennes ou syro-palestiniennes, où le souvenir de la prédication de Jésus était demeuré vivant et même clair qu'ailleurs, parce que là seulement il y avait un grand nombre d'auditeurs qui avaient entendu directement sa parole. L'écho de cette chrétienté syro-palestinienne nous est parvenu dans les recueils de dire et gestes de Jésus qui forment le fond de nos évangiles synoptiques, dans l'Épître de Jacques et dans la *Didache*. Deux chapitres spéciaux sont consacrés par M. Raville à ces documents, dont le second surtout est très précieux pour l'histoire. Ensuite il passe aux *Épîtres pastorales* (I et II à Timothée et une à Tit) qui ne sont certainement pas de saint Paul, et au Discours de Milet dans les *Actes des Apôtres*. C'est ici la discussion la plus importante de tout l'ouvrage; elle occupe près de cent pages. Ces épîtres, en effet, sont essentiellement ecclésiastiques. Malheureusement il ne s'ensuit pas que leurs instructions, claires sans doute pour les centres, parviennent également pour nous. Quel rapport existait-il d'après elles entre l'épiscopat, des lors — semble-t-il — déjà unique dans chaque communauté ou Asie Mineure et les presbytres? La question est compliquée encore du fait du Discours de Milet où l'auteur des *Actes* parle d'une pluralité de évêques locaux. Cette différence provient-elle justement à l'âge différent des deux témoignages. Dans l'Asie Mineure jusqu'à la fin du premier siècle la pluralité des évêques à l'unité épiscopale locale paraît s'être opérée pendant la période de vingt à trente ans qui a dû s'écouler

entre la vieillesse des *Adèles* et celle des *Pastoraux*. Cet *Adèle* était probablement nommé par le peuple chrétien par présentation des presbytres et le plus souvent parmi eux. Les presbytres, en effet, formaient des lors un corps fermé, un conseil presbytéral auquel il faut être appelé et qui est notoire de toute sorte d'égards. Ces relations étroites entre les presbytres et les évêques expliquent les confusions apparentes dans les documents qui les concernent, et l'erreur dont on s'est rendu coupable en identifiant ces deux catégories de dignitaires ou en considérant l'évêque comme le président des presbytres. En réalité, si l'évêque dans les églises antiques sont nommés les *Pastoraux* qui le plus souvent ne presbytre, les fonctions des uns et des autres sont nettement distinctes. L'évêque est l'administrateur, l'Intendant de l'Église, le gardien de la règle ou de la tradition, le sommier, représentant le pouvoir disciplinaire. En sa qualité d'administrateur il représente l'association dans les assemblées avec les gens du dehors et devient ainsi la personification de la communauté. Les presbytres sont toujours chargés de la cure d'âmes, aussi bien pour la communauté en général que pour ses membres en particulier; ils sont les conseillers et les instructeurs. On remarque, en effet, que les *Pastoraux* sont muets sur le rôle des prophètes et des instructeurs laïcs; les dignitaires de l'association acceptent de plus en plus les fonctions spirituelles qui étaient originellement dévolues aux chrétiens laïcs. À l'origine l'autorité dérivait du don spirituel que tel chrétien désigné avait reçu du Dieu ou du Christ; aussitôt qu'il commençait à se constituer un gouvernement ecclésiastique, la fonction des hommes d'église est au contraire de dériver le don, le pouvoir spirituel, de l'autorité ou de la dignité dévolue aux presbytres ou aux évêques par l'Église. En d'autres termes à l'individualisme souverain de la première période les hommes d'église tendent à substituer une administration régulière et ordonnée des biens spirituels comme des biens matériels. L'effacement graduel déjà fort avancé accumulé dans les Églises grecques d'Asie risque d'entraîner la dissolution de la société chrétienne; de là, par réaction, les efforts pour constituer un gouvernement.

Les nombreuses et délicates questions soulevées par l'étude des *Épîtres pastorales* ne se laissent pas aisément résumer en quelques lignes. À vouloir présenter de cette situation, qui est en état de décadence, on tombe sur des auteurs trop nettes et aux lignes trop pérorées, on risque de perdre le ton et de fausser la perspective. Il n'y a pas, d'ailleurs, que les évêques et les presbytres au sujet desquels ces *Épîtres* nous fournissent des enseignements. Il y a aussi les destinataires des Lettres, ces délégués apostoliques dont la mission semble avoir été plutôt féminine, les diacones et les veuves, ces autres des églises qui semble avoir compris les femmes âgées, dépourvues de famille et de soutien, vieilles filles comme veuves proprement dites, et qui était à la base une institution de bienfaisance et une sorte de corps secondaire au service de l'Église.

Mais nous ne pouvons nous attarder à ces détails. Les *Pastoraux* nous ont déjà trop longtemps retenus dans les communautés helléniques d'Asie. D'un-

tres documents, qui appartiennent à la fin du second siècle, nous appellent en Occident, notamment à Rome. Ce sont l'Épître aux Hébreux, la première Épître de Pierre et la première Épître de Clément Romain aux Corinthiens. Ces trois lettres se délimitent d'un fond idéologique commun et sont pénétrées, à des degrés divers, d'un seul esprit, qui est celui de la première chrétienté romaine. M. Réville s'est efforcé de faire ressortir le caractère très particulier de ce foyer romain, universaliste, relevant du libéralisme juéo-alexandrin plus directement que du libéralisme paulinien. Il est ainsi amené à traiter la question du séjour de l'apôtre Pierre à Rome. Il est disposé à l'admettre, mais il montre, par l'examen même de l'Épître qui a été écrite à Rome sous le nom de Pierre, combien l'idée d'un épiscopat de Pierre à Rome est étrangère à ses premiers chrétiens romains. Il recense clairement des trois documents canonisés qu'à la fin du premier siècle l'épiscopat uniménial n'existe pas encore à Rome; on n'y connaît encore que l'épiscopat plural. L'objection tirée des catalogues épiscopaux est sans valeur; ces catalogues sont tardifs, traduisent l'ignorance où l'on était de la première succession épiscopale à Rome et sont dépourvus, pour ces temps primitifs, de toute autorité historique.

Mais si le gouvernement épiscopal monarchique fut lent à s'établir à Rome, par contre l'esprit de l'Eglise romaine s'y manifesta dès la plus haute antiquité. L'Épître de Clément Romain aux Corinthiens nous apporte à cet égard des témoignages d'une valeur incontestable. Hérétique, discordant, extrémiste, traditionaliste, attaché à l'idée de la transmission régulière de l'autorité, détaché des spéculations théologiques, d'esprit pratique, avant tout, ce chrétienisme de Clément Romain porte en son sein tout degré les éléments de son origine juéo-alexandrine et de la piété telle que la comprenait la Rome antique. Une étrange en somme, un ferment même de l'Eglise, ses différences de l'esprit oriental, de l'esprit grec et de l'esprit romain, qui s'absorbent durant tout le siècle suivant de l'histoire ecclésiastique.

La deuxième section du livre de M. Réville nous ramène de nouveau en Asia-Mineure. Ce sont les Épîtres d'Ignace et de Polycarpe qui en font les frais. Nos lecteurs connaissent déjà les idées de l'auteur sur l'authenticité de ces lettres. Il s'est borné à résumer dans le volume nouveau la dissertation qu'il leur avait consacrée naguère, mais en les replaçant dans la même histoire à laquelle elles appartenaient. Avec les Épîtres d'Ignace l'épiscopat monarchique s'affirme dans toute sa plénitude; le caractère du évêque d'Antioche, les circonstances dans lesquelles il écrit, l'état archaïque des Eglises d'Asie auxquelles il s'adresse, expliquent l'insistance extraordinaire avec laquelle Ignace souligne la soumission des fidèles à leur évêque. Il est d'autant plus remarquable que ne l'ignore point le principe de la succession épiscopale, voire même le caractère catholique de l'évêque; Pour lui, l'autorité épiscopale est exclusivement locale; l'Eglise catholique n'est encore que l'Eglise mystique de tous les vrais croyants.

Dès lors l'épiscopat monarchique existe. M. Réville a pensé qu'il devait arrêter là son premier volume, déjà trop étendu. Le second volume qui ne paraîtra que lorsque le roulement des publications de l'École des Hautes Études (Sciences religieuses) le permettra, montrera l'assommoir de l'épiscopat monarchique en Occident et les lattes qu'il eut à emboîter avec les parterres de la science libre, de la libre inspiration religieuse et enfin de la supériorité de la science sur la dignité ecclésiastique.

X.

O. Kallm. — *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten.* — Fribourg et Leipzig, Mohr, 1895.

La librairie Mohr (Paul Siebeck), de Fribourg, à laquelle nous devons l'admirable collection des *Theologische Lehrbücher*, a compris que cette encyclopédie théologique, formant une véritable bibliothèque, ne répondait pas bien aux besoins des commençants qui réclament des résumés plus succincts et plus simples. Aussi s'est-elle mise en train, à côté des *Lehrbücher*, une collection de véritables manuels, propres à servir de guides aux étudiants ou de thèmes pour les explications des professeurs, la *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, qui comprendra les diverses disciplines théologiques.

M. G. Krüger, professeur à l'Université de Gießen, l'un des disciples et des collaborateurs les plus distingués d'Ad. Harnack, s'est chargé de l'histoire de la littérature chrétienne pendant les trois premiers siècles, ou d'autres termes de ce que l'on appelait autrefois la Patristique. Dans un joli petit volume de 222 et 254 pages, avec table chronologique, bien relié et bien imprimé, il a condensé tous les renseignements littéraires essentiels sur les documents écrits de la christianité des trois premiers siècles. Il s'est abstenu, de parti-pris, de toute digression sur le contenu dogmatique, moral ou ecclésiastique des œuvres qu'il passe en revue. Il a voulu être à la fois élémentaire et complet, s'est-il dit. Donner tout ce qui est essentiel et rien qui ne soit important.

Evidemment on peut différer d'avis sur les points de détail dans la détermination de ce qui est essentiel ou de ce qui ne l'est pas. Nous ne discuterons pas avec l'auteur sur ces points. Il est une chose seulement que je tiens à lui signaler. La littérature judéo-hellénique est complètement passée sous silence. L'omission, naturellement, est intentionnelle. Cette littérature n'est pas chrétienne; M. Krüger n'a donc pas voulu la comprendre dans un manuel d'histoire littéraire chrétienne. Cette façon de comprendre sa tâche me paraît trop étroite. Il est impossible de comprendre et d'apprécier la littérature chrétienne primitive, jusqu'à Justin Martyr, sans s'être au préalable familiarisé avec la littérature judéo-hellénique. J'estime donc qu'il est indispensable de traiter celle-ci comme la préface de celle-là et j'espère que dans une nouvelle édition M. Krüger voudra bien compléter ainsi son excellent manuel.

Tel qu'il est, il se recommande à tous les étudiants et à tous ceux qui, désireux de se rendre compte de la composition et de la nature de la première littérature chrétienne, n'ont pas le loisir ou les connaissances techniques nécessaires pour étudier les deux formidables volumes qui constituent la première partie de la *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* de Harnack. M. Krüger est un guide sûr et précis. Il donne des faits, des noms, des dates, des matériaux de l'histoire, à un point de vue impersonnel, avec prudence et d'une façon désintéressée. Comme il ne construit pas l'histoire dont il présente les matériaux, il n'est pas tenté de les présenter sous un jour favorable à sa conception historique. Il donne les faits, c'est rendre service dans un domaine où l'imagination s'est si largement déployée que bien des étudiants sont plus portés à connaître les hypothèses de M. X. ou Z. sur les documents, que la nature même des documents, leur contenu et la valeur du texte que nous en possédons.

Jean RÉVILLE.

OSCAR HANSEN. — *Fre sandslivet i det klassiske China* (Études sur la Chine classique).

Quel est, en réalité, l'intérêt que présentent les études religieuses et historiques ? La question se présente d'autant plus difficile à résoudre lorsque le sujet est désigné du milieu traditionnel dans lequel nous vivons. Mais, à certains égards, une réponse ne semble pas difficile à faire. Nous vivons, à l'heure actuelle, dans un certain état, et cet état, nous le savons, n'est que le résultat d'un développement progressif. Or, une particularité de notre constitution intellectuelle est de vouloir connaître non seulement où l'on en est dans le présent, mais encore où l'on en était dans le passé. A cet instinct intellectuel vient se joindre le pressentiment d'une certaine solidarité entre les différents degrés d'une même idée, dont l'histoire nous montre l'enchaînement, de sorte qu'il est possible d'en tirer alternativement soit une confirmation, soit un correctif pour l'idée telle qu'elle existe aujourd'hui.

Voilà la base d'intérêt général de l'histoire des connaissances historiques et religieuses.

Mais, à côté de celles-ci, il existe des idées d'une origine différente auxquelles correspond un intérêt d'un autre genre. C'est tout simplement l'intérêt que l'on éprouve à méconnaître, d'un coup d'œil, la vie d'autrui, telle qu'elle est vécue, en quel lieu que ce soit. Cette même curiosité s'adapte aux relations territoriales, ou elle s'exprime en géographie. Elle s'adapte aux principes intellectuels, sociaux ou religieux, que l'on parvient à une *éthiologie*.

Mais ce que nous avons constaté jusqu'ici n'a qu'un intérêt descriptif, on pourrait dire statistique.

Cependant il en existe encore un autre, fondamentalement scientifique et d'une

portée élevée. De même que la réalité physique est accompagnée d'une idée métaphysique, de même pourrait-on constater que le fait, l'état historique, est accompagné d'une idée métahistorique (sit venia verbo!). En d'autres termes : de la matière historique, telle quelle, se dégagent des lois qui sont autant de témoignages du génie humain.

L'hypothèse indispensable à tout ce raisonnement est celle-ci : partout, dans notre monde, la vie intellectuelle et morale a une base générale, qui rend les phénomènes commentables¹. C'est ainsi que se développera une comparaison universelle et féconde. La difficulté gît dans la mesure à employer. En attendant, le procédé analytique consistera à se servir d'un critérium généralement approuvé, mais avec cette réserve, qu'il ne pourra, lui-même, échapper à la critique.

Ce qu'il y a d'évident, c'est que toutes ces matières donnent lieu à une grande variabilité d'explications. Mais c'est précisément ce que l'on veut, car c'est de cela que profitera, à la fin, l'esprit humain.

Telles sont les réflexions que suggérerait la lecture de tout traité sur la vie intellectuelle et religieuse de cette grande nation de l'Extrême-Orient, que des événements récents viennent de mettre particulièrement en vue.

L'auteur du livre, d'apparence modeste, dont nous avons à rendre compte aux lecteurs de la Revue, est professeur à l'Université de Copenhague. D'après la préface, nous avons ici, patiemment distillée, une matière que ce professeur a traitée dans une suite de conférences. L'arrangement de son travail se porte l'empreinte. L'auteur se donne bien de la peine pour que ses lecteurs s'accoutent au sol où se produisaient les phénomènes qu'il décrit ; une attention spéciale est consacrée aux rapports géographiques et ethnographiques. Partout il se montre auteur très bien au courant de la littérature de la Chine. Son exposition facile s'appuie surtout sur cette carte instructive de Niehoffen, où le géant allemand a très nettement posé les résultats des études faites sur un voyage dans ces régions éloignées.

En arrangeant la façon dont le traité d'ancien est composé, on pourrait être porté à douter si ce que veut donner l'auteur n'est pas une description populaire, plutôt que des recherches critiques. Cependant d'autres observations aient qu'il se soit proposé ce dernier but, et placent ses études dans le cadre des travaux contribuant à l'élucidation scientifique du problème ; et c'est pourquoi le livre pourra se lire non sans intérêt, même hors de la Scandinavie, où la langue lui assure une légitime popularité. Nous signalerons, entre autres, les pages 90 et 96, qui nous montrent le jugement sagace et juste de l'auteur. Remarquons

1) Cf. la remarque si judicieuse de M. Albert Heriès dans la *Revue chrétienne* : « Partout l'esprit humain, en proportion de son savoir, et sous l'impulsion d'un idéal progressif, ... a obéi en religion aux mêmes lois fondamentales » (Préface, v).

encore particulièrement la page 74, où l'auteur, s'appuyant sur Richthofen, plaide en faveur d'une acception contraire à ce qui se trouve ordinairement chez les sinologues modernes, concernant un passage assez important dans les livres de Yu.

En revanche, je ne crois pas à la profondeur philosophique dans l'unité indéterminée chez Lao-tse. C'est là, encore plus que chez Anaximander, l'abstraitisme vague qui, d'un terme métaphysique, abuse ce qui n'est pas méthodiquement analysé, et, par cette même raison, n'est pas encore un objet clair à la pensée.

Il eût été bien à désirer que l'auteur eût usé d'une plus ample généralisation sur son sujet; particulièrement, que sa reproduction ligurée eût été suivie d'un résumé se fondant sur une comparaison générale. La belle idée de l'auteur d'influer ses lectures à la vie intellectuelle et religieuse du Celeste Empire en aurait gagné encore davantage.

A. AALL.

I. **EDWARD NAVILLE. — Ahnas el-Medineh (Heraeopolis magna) with chapters on Mendes, the nome of Theb and Leontopolis, and Appendix on byzantine sculptures, by professor T. HAYES LEWIS. — J. J. TAYLOR and F. L. GOSSETT : The tomb of Paheri at Et-Kat. Eleventh memoir of the Egypt exploration fund.**

II. **EDWARD NAVILLE. — The temple of Deir el-bahari; its plan, its founders and its first explorers, introductory memoir. — Twelfth memoir of the Egypt exploration fund.**

III. **Archæological Survey of Egypt, edited by F. L. GOSSETT : El-Berahah, part I (The tomb of Tahuti-hetep by PERCY G. NEWBERRY with plan and measurements, of the tomb, by G. WILLIAMS FRANK, Special publication of the Egypt exploration fund).**

La Société anglaise de l'*Egypt exploration fund* ne compte pas : elle vient coup sur coup de publier trois ouvrages, et ce n'est pas sa faute si ses trois ouvrages n'ont pas un égal mérite ou si ses efforts n'ont pas été couronnés d'un même succès. Je les ai reçus ici afin de rendre hommage à cette Société qui a déjà si bien mérité du monde savant en général, et du petit monde des égyptologues en particulier, car je ne saurais trop admirer comment on entend la solliciter outre-Manche et comment d'une main crédoière on sait tirer les meilleurs effets.

Le premier ouvrage dont j'ai à rendre compte aux lecteurs de la *Revue* contient deux mémoires, l'un de M. E. Naville, « notre grand fouilleur » ainsi que l'appelle admirativement le professeur T. Hayter Lewis, l'autre de M. Griffiths avec la collaboration de M. J. J. Tylor. Ces deux parties d'un même ouvrage n'ont ni la même portée, ni la même importance.

Le mémoire de M. E. Naville est le résultat de deux campagnes de fouilles, campagnes désormais célèbres dans l'histoire des fouilles en Egypte par leur succès le plus complet. La première avait porté sur le site de la ville nommée Rhé par les Grecs, Athènes par les Egyptiens modernes et Houen-an-tché par les anciens Egyptiens. L'importance de cette ville à la fin du Premier Empire ou de l'Année Empire égyptien, son rôle dans la localisation des légendes religieuses en Egypte, sa situation politique même sous les Romains, les légendes chrétiennes recueillies dans les Actes des Martyrs, tout semblait promettre à M. Naville un ample matériau de renseignements inédits qui pourraient éclaircir d'un jour nouveau l'histoire encore mal connue de la X^e et de la XI^e des dynasties égyptiennes, l'histoire de l'évolution religieuse primitive, celle aussi de christianisme dans le monde hiérophantique, et celle d'autant mieux que l'illustrateur Maréchal, dans ce qu'on a appelé son *Testament archéologique*, avait attiré l'attention de l'Académie des inscriptions et belles-lettres sur l'importance de ce site. En effet, le site a été fouillé, complètement et d'après les règles de la science, je présume, et rien n'est sorti des terres romaines, des tranchées creusées, sauf quelques fragments de colonnes, de statues en nom de Ramsès II et d'Osorchem III, c'est-à-dire datant de la XVIII^e ou de la XII^e dynastie. Véritablement c'est un peu maigre, et je ne saurais m'empêcher de croire que, si un ex-collègue de M. Naville avait passé pas là et dirigé les fouilles avec cet esprit méticuleux qui lui est propre, esprit nécessairement utile dans de semblables travaux, il aurait pu trouver quelque chose de mieux. Mais M. Naville et M. Petrie appartenant à deux écoles différentes : le premier ne s'occupe que des gros monuments des Pharaons, des nécropoles immenses, de tout, en un mot, ce qui lui paraît historique au point de vue où il se place; le second ne dédaigne pas ces monuments historiques quand le bonheur les jette sur son chemin, mais il estime, et avec raison, de même, que la véritable histoire ne consiste pas seulement dans les renseignements que peuvent fournir les gros monuments, mais bien plus dans tout ce qui témoigne de l'activité humaine, et qu'en ce sens un tessalon de verre, un scarabée, ou tout autre objet qui passe inaperçu sous l'œil de M. Naville, est tout aussi important, bien qu'accessoire, qu'un temple, une statue ou une nécropole où l'on en voit que les inscriptions ou les lettres à monnaie.

M. Naville, fixant dans ses espérances du côté des monuments, n'en a pas

unies composé un mémoire, et pour cela il a dû prendre tous les tenants et les aboutissants de son site; malheureusement il a prêté le flanc à la critique et plus d'une fois. M. Naville montre, peut-être trop, qu'il appartient par son âge et ses travaux à l'ancienne école égyptologique, je veux dire à celle que E. de Rougé fit sortir des sentiers presque étroits de l'école primitive de Champollion: il est sans doute de ceux qui croient que la connaissance des hiéroglyphes, une certaine habitude des ouvrages des égyptologues de la seconde heure, suffisent aujourd'hui pour exprimer des monuments de l'Égypte tout ce qu'ils nous peuvent donner. Je crois qu'il faut plus et mieux. Nos prédécesseurs dans la carrière nous ont rendu l'immense service de défricher le terrain; ce qui leur suffisait ne suffit plus à ceux qui aujourd'hui tentent de tirer parti des données que peut fournir l'égyptologie, même au point de vue restreint du dictionnaire. Je ne veux pas insister sur cet ordre d'idées, d'autant mieux que je vais en retrouver sur-le-champ plusieurs applications. C'est surtout au point de vue géographique que l'œuvre de M. Naville laisse à désirer. Je ne m'arrêterai pas à l'interprétation qu'il donne aux textes grecs, c'est affaire aux hellénistes; je ne veux prendre que les villes égyptiennes dont l'emplacement est certain. Il dit dans une note: « Je considère que la site de Nilopolis est celui de l'endroit appelé maintenant Abou-el-Mataq, » c'est-à-dire le village connu sous le nom d'Abou-el-Mataq encore de nos jours. Or, presque toutes les Sources coptes qui nous ont laissé des données géographiques contiennent le nom de Tilodj avec l'égalité Delta, qui est simplement une variante du nom premier; et Quatremère avait déjà parfaitement vu que Tilodj ou Delta était la ville nommée autrefois Nilopolis par les Grecs. La découverte récente de la liste des *Archies* de l'Égypte est venue confirmer péremptoirement l'identification de Quatremère, car elle donne l'égalité Nilou = Tilodj = Delta. M. Naville ne peut dire qu'il ignore cette liste, puisqu'il la cite dans plusieurs autres passages de son mémoire d'après la publication de M. J. de Rougé et qu'il la donne la liste des *Archies* d'Orford, bien qu'il n'y en ait pas trace dans la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford⁽¹⁾. Et maintenant qui croira, des auteurs copiers qui donnent aux villes de leur pays et qui ont identifié Nilopolis avec Delta, ou de M. Naville qui place la ville de Nilopolis à plusieurs kilomètres plus bas dans l'Égypte?

Si je passe maintenant à Menfis, je vois que le site de la ville a été exactement donné par M. Naville, mais alors c'est son étendue qui n'est pas assez complète: il ne semble pas se douter que le nom de la ville de Menfis s'est retrouvé dans les œuvres copies. Je l'ai cependant démontré, lorsque j'ai moi-même hésité à placer la ville ancienne au village de Tinet el-Andid; mais

(1) J'ai fait observer, dans ma *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, que M. Revillout qui a fourni la dite liste à M. de Rougé, avait dû la copier sur un manuscrit de la Bibliothèque nationale et qu'il a ensuite oublié où il avait fait cette copie.

M. Naville ignore mon ouvrage, ce qui n'est pas très grave et, ce qui l'est beaucoup plus, les nombreux documents que j'ai fait connaître. Je ne lui fais pas un crime de ne pas connaître ce qui se publie; mais, quand on veut faire mieux de science, il faudrait se tenir un peu au courant des œuvres publiées, ne serait-ce que pour les réfuter. L'ouvrage de M. Naville ayant été publié vers le mois de juin 1893, l'honorable égyptologue aurait eu tout le temps d'en prendre connaissance. Il parle, à propos de Mendès, d'un certain Philéas, qui aurait été évêque de Thénouï ou Thénouïs et qui aurait souffert le martyre sous Dioclétien; les autres copies ne le connaissent pas, le *Synaxaire* n'en a pas conservé le moindre souvenir, et j'ai été fort surpris de voir que M. Naville le connaissait. Dans un autre genre, il n'est pas aussi certain qu'il le croit que les changes universels fussent nécessaires; et l'on en juge par analogie, ce serait même le contraire qui serait l'expression de la vérité. Dans les quelques pages qu'il consacre au nome de Thot et à Léontopolis, il a commis quelques erreurs qui pourraient induire ses lecteurs en erreur. Ce nome de Thot dans la Basse-Égypte était bien situé dans les ruines de Eschemoun-Erman des Coptes; c'était bien cette ville qui en était la capitale, et ce n'est pas Champollion qui a dit le premier — ou le seul — que cette ville était appelée Eschemoun-Tmäh, car ce nom se trouve dans l'*État de l'Égypte* publié par Sylvestre de Sacy, à la suite de sa traduction du *Abd-el-Latif*, de sorte que ce n'est pas une opinion de Champollion (*according to*), mais un fait bien certain. Enfin la liste des évêchés de l'Égypte ne donne pas l'équivalence de Léontopolis et de Sahraget el-Kaher, comme le dit M. Naville en s'appuyant sur M. J. de Rougé; cette liste donne comme équivalent à Léontopolis la ville de Natih à laquelle fut jointe, lors de sa disparition, la ville de Sahraget, lorsque le siège de l'évêché fut transféré dans cette dernière ville tout en conservant la dénomination primitive, comme je l'ai toujours lieu pour la dénomination de certains évêchés catholiques; ainsi, par exemple, pour l'évêché de Salomon et de la Rochelle, quoique depuis fort longtemps Salomon ne possède plus d'évêque. La lecture de la *Géographie de l'Égypte à l'époque copte* aurait édifié M. Naville sur tous ces points.

Les sculptures coptes découvertes par M. Naville dans ses fouilles à Elchad ou Abnos sont les seuls morceaux intéressants. Jusqu'ici, ainsi que le fait remarquer à juste titre M. T.-Hayter Lewis, on ne connaissait guère que les stèles informes ramassées au peu partout; grâce aux fouilles de M. Naville, on a maintenant des œuvres d'art qui peuvent être très utiles à l'histoire de l'art égyptien dans son évolution dernière. L'appendice de trois pages ajouté au mémoire principal me fournit une nouvelle preuve du peu de lecture de ces Messieurs. M. Lewis assure, d'après M. Bédier qui lui-même a recueilli la notice d'un autre auteur, peut-être des voyages de Vivant-Denon, et celui-ci l'avait certainement recueillie des moines coptes que le monastère blanc, autrement dit le monastère de Schenoudi, avait été bâti par saint Hélios. C'est la préten-

tion des Coptes; mais la réalité est que ce fut Schenoudi lui-même qui le construisit au IV^e siècle, même au V^e. La lecture de la *Vie de Schenoudi* aurait suffisamment instruit M. Lewis, et, s'il ne s'était pas lié à une traduction, il aurait pu se faire dissiper ses doutes par quelqu'un en qui il eût eu confiance. Ce sont là des points de détail sans doute; mais quand le fond manque et que l'on se rejette sur les détails, il faudrait au moins que les détails fussent exacts.

Le mémoire qui fait le sujet de la seconde partie du volume que je juge est d'un tout autre genre : ici ce n'est pas le fond qui manque, sur la tombe de Paheri est l'une des plus importantes du petit groupe de tombeaux d'El-Kab. Cette tombe avait été le sujet d'un nombre relativement grand de publications ou de copies : Champollion, Rosellini, Lepsius, Wilkinson, H. Brugsch, sans compter Burton, Robert Hay et M. Williams Stuart, y avaient passé ou séjourné après les savants de la Commission d'Égypte; mais jamais on n'avait entrepris la publication intégrale de l'une de ces tombes. M. Griffith veut la publier intégralement tout ce qui reste de cette tombe grâce aux dessins et aux photographies prises sur les lieux par M. J.-J. Tyler et M. Harold Roder, et il l'a fait, je dois le dire, haut, avec toute la compétence désirable. Non pas qu'en certains passages son œuvre n'offre aucune prise à la critique; d'une critique trouverait au contraire beaucoup de points légers qui sont ou que je regarde comme faibles dans l'œuvre de M. Griffith, mais ce sont là des vétilles par rapport à l'ensemble de l'œuvre, et cet ensemble est plus que satisfaisant. Je lui reprocherai seulement de ne pas connaître le nom de celui qui, dans la *Description de l'Égypte*, a décrit les Grottes d'El-Jibya; il se nomme non Carfias, mais Cosias. En général on ne rend pas assez justice au grand travail des membres de la Commission d'Égypte; leurs dessins peuvent être défectueux, et ils le sont trop souvent; mais quand on pense aux conditions dans lesquelles ont été faites leurs copies ou leurs esquisses, quand on veut faire entrer en ligne de compte la pénurie des moyens à leur disposition, on est au contraire porté à leur œuvre la plus vive admiration, et maintenant encore, quoique la connaissance des monuments égyptiens ait été vulgarisée par un grand nombre d'ouvrages, on n'est guère plus avancé pour les détails; l'ouvrage de Lepsius n'est pas fait pour donner une idée de la diversité des types sortis du pinceau égyptien; ainsi que le fait observer justement M. Griffith, et je ne suis pas très certain que les planches du tombeau de Paheri soient faites de manière à donner une autre idée. Mais ce n'est pas là le travail personnel de M. Griffith; ce qui lui est personnel, c'est l'explication des planches et la traduction des textes, c'est-à-dire la partie la plus importante de la publication. Je ne saurais assez louer le soin minutieux avec lequel l'auteur s'est attaché à tout expliquer et à rendre compte du moindre groupe hiéroglyphique; d'autres pourront regarder ce soin comme superflu, je le trouve excellent et tout à fait essentiel, car vous pourrez n'être pas frappés par vos recherches personnelles de telle ou telle particularité, mais votre voisin ou votre collègue peut parfaitement se trouver frappé

pour ses recherches de ce que vous auriez négligé, et le premier soin de tout éditeur consciencieux doit être de fournir la description et la traduction de toutes les scènes et inscriptions du monument qu'il édifie. C'est ce qui a trop manqué jusqu'ici aux publications égyptologiques, ce qui a plus ouï qu'on ne le pense l'ordinaire aux progrès de notre science, ou un examen hâtif et superficiel a été la cause qu'un grand nombre d'idées fausses ont été mises en circulation, dont on a le plus grande peine à se débarrasser aujourd'hui.

Le tombeau de Pabesi est des plus importants qui nous soient parvenus pour l'histoire vraie des mœurs égyptiennes. On peut y prendre une si fine certaine des états par lesquels a dû passer l'humanité primitive, et l'on doit féliciter M. Griffith d'avoir choisi cette tombe, entre toutes celles du groupe d'El-Kah. Pour lui montrer que j'ai lu avec attention son ouvrage, je me permettrai de lui soumettre quelques exemples où je ne serais pas d'accord avec lui; ainsi je ne traduirais pas comme il le fait : « Hâtez-vous, accélérez vos pieds, l'eau vient et attendra bientôt les premiers, » mais : « Hâtez-vous, accélérez vos jambes, l'eau vient et attendra bientôt les garçons » ou « les jumeaux ». Et de même dans la réponse qui est faite, je traduirais : « Le soleil est chaud tant et plus, que le soleil soit grâtié du prix du blé ou poisson, » c'est-à-dire : Il fait si chaud que l'eau dont la vente menacée sera la bienvenue, et si quelques jumeaux sont gâtés, l'action du soleil sera payée en poissons; autrement dit la prix du poisson se rendra l'équivalent des céréales perdues. Un reproche plus grave que je ferai à M. Griffith sera d'avoir traduit *mathérou* par *décédé*. Si je comprends bien sa pensée derrière la tête il n'a pas voulu prendre position entre les deux interprétations si différentes que l'on donne à cette expression : justifié et juste de vain, il a adopté un moyen qui ne compromet rien ; mais alors comment traduirait-il les passages où il est dit du soleil qu'il est *mathérou* contre ses adversaires ? Je ne le vois pas très bien. Sans doute, l'une ou l'autre des deux interprétations peuvent être sujettes à des difficultés, mais ces difficultés procèdent seulement de ce que cette expression est souvent prise au figuré et qu'on ne suit pas toujours rendre convenablement les figures égyptiennes. En traduisant par *décédé*, M. Griffith a-t-il bien prévu tout les inconvénients de sa traduction ? a-t-il vu le parti que pourrait en tirer quelqu'un qui, comme je le fais, ne croirait pas que la décoration du tombeau fut achevée ou même commencée au moment de la mort du défunt ? Je pourrais multiplier ces observations, mais je préfère rendre hommage au travail de l'auteur qui, dans la traduction de la stèle, a fait vraiment œuvre de philologue, bien que je ne partage pas de tout point sa manière de voir pour différents passages de cette stèle, si intéressante au point de vue religieux. M. Griffith peut vraiment être fier de son travail.

En choisissant le temple de Ivir-et-Bakery, pour le théâtre de ses fondes d'œuvre 1893, M. Naville était bien assuré que L. du moins, il rencontrerait des

saugements et des inscriptions, même qu'il pourrait être encore utile à la science. Dans le mémoire qui sert d'introduction à la publication intégrale de ce beau temple il a d'abord fait l'historique des fouilles faites sur le site historique et des travaux scientifiques qu'il a occasionnés, rendant ainsi bonne justice à ses prédécesseurs, surtout à Mariette. Enfin faisant, il a donné quelques-uns des résultats de ses propres travaux qui ont corrigé heureusement les erreurs que avaient eues dans le monde égyptologique; il a ensuite proposé le plan du temple tel qu'il lui était apparu, un petit apogée historique de la famille des Thoutmes, du règne de la reine Hatchepsout, de son expédition navale à la terre de Pount et enfin de sa mort. Le tout occupant vingt-huit pages. Ici je n'ai qu'à féliciter M. Naville de son mémoire, il y a bien par-ci par-là quelques points discutables, si j'en discute un ou deux à l'heure; mais l'ensemble est très bon; quoique les découvertes et les fouilles de Mariette aient déjà bien avancé l'ouvrage, cependant il y a quantité de faits nouveaux qui ont été mis au jour, de corrections faites aux idées de Mariette — en qui prouve bien ici qu'il est fort dangereux de bâtir des théories seulement sur quelques indications lointaines, et qu'il faut avoir sous les yeux l'ensemble d'un monument avant de porter un jugement définitif qui ait chance d'être juste et par conséquent d'être accepté; — d'identifications géographiques soigneusement étudiées d'après les textes nouvellement mis au jour, et il en est resté plus qu'à féliciter M. Naville et à lui souhaiter bonne chance pour mener son travail à belle fin, non seulement pour le temple, mais encore et surtout pour la publication d'une œuvre qui dépassera sans doute en importance celle du temple d'Osséon à Baharié, qui est une des œuvres dans M. Naville peut s'en fier.

La reine Hatchepsout était la fille de Thoutmès I^{er}; elle fut associée au trône du vivant même de son père, elle épousa son demi-frère Thoutmès II qui mourut après quelques années de règne, entraînant le pouvoir pendant la minorité et au nom de Thoutmès III, fils de Thoutmès II, mais non de Hatchepsout; car c'était seulement son oncle, quoique le fils de son mari. Elle fut sans doute forcée de prendre la tutelle de Thoutmès III, au lieu de garder l'empire pour elle-même, par des circonstances que nous ne connaissons pas et qui furent très bien faites pour faire plier la volonté de cette femme impérienne dont le règne fut un des plus glorieux pour l'Égypte. Elle n'avait qu'une fille nommée comme elle et qui épousa Thoutmès III. Le neveu n'eut qu'une médiocre renommée pour sa tutelle; l'un de ses premiers soins fut de faire marteler les cartouches mortuaires que s'était attribués la reine et de s'approprier, autant que faire se pouvait, la réputation des expéditions célèbres faites par sa tante et sa belle-mère. Ces expéditions sont pour moi le plus beau trait du règne de cette femme; elles montrent que l'Égypte avait, dès la XVIII^e dynastie au moins, sa lance dans les grandes découvertes géographiques, et qu'elle n'était pas effrayée par les expéditions maritimes. La plus célèbre est celle qui fut dirigée sur la côte des Somalis et qui est tout au long racontée et illustrée sur les murs du temple.

Ce temple fut élevé par le reine Hâterhopset en l'honneur de son père Thoutmès I^{er} et en son propre honneur à elle-même. Fut-ce un monument fondé par la fille à son père ou par le reine au roi qui l'avait associé au pouvoir? Peut-être pensera-t-on que c'est la même chose, et M. Naville tout le premier ne semble devoir penser ainsi, mais cependant il y a une grande différence. Le temple de Deir-el-Bahary, pas plus que ceux qui sont situés dans la partie occidentale de Thèbes, pas plus que ceux qui se trouvent sur le rive droite du Nil à Thèbes, ne sont des chapelles funéraires élevées pour y rendre aux défunts les actes de culte familial qui occupait la première place dans les idées égyptiennes. Aussi n'est-on point à Deir-el-Bahary que l'on cherche le tombeau de la reine, et je ne m'étant point qu'on ne l'y ait pas rencontré, je crus même fort étonné qu'on l'y eût trouvé. Les sépultures royales de l'Égypte à cette époque se trouvaient au nord de Deir-el-Bahary dans la vallée des Rois pour les hommes, au sud de ce même endroit dans la vallée des Reines pour les femmes. C'est là qu'on rendait les honneurs funéraires aux défunts en fait que défunts, qu'on leur portait les offrandes accoutumées, on leur rendait visite dans leurs magnifiques maisons d'été, qu'on les changeait de maison à époque fixe, etc. Les Pharaons et leurs femmes, une fois passés de vie à trépas, étaient traités absolument comme de simples hommes par leurs familles. Il en était tout autrement si on les considérait comme rois. En tant qu'hommes on leur rendait les devoirs que l'on rendait à tous les hommes; en tant que rois on leur rendait des honneurs divins, car les descendants de la famille divine dont ils se réclamaient : ce n'était plus le fils qui élevait un temple à son père, ou une fille à son père, comme dans le cas présent, c'était le roi qui élevait une splendide construction d'abord à l'Ancêtre de la famille, au dieu Amon pour les rois thébains, et ensuite à son prédécesseur immédiat ou quelquefois à sa propre personne. Cela est si vrai que personne parmi les grands fondateurs de temple ne se fit enterrer dans les édifices construits, ou dans les esbates; l'homme mourait; le roi était toujours vivant dans la personne de son successeur, l'Ancêtre continuait toujours aux destinées de la famille royale. Dans les temples de la rive gauche, comme dans ceux de la rive droite, on rendait hommage aux fils du Soleil qui continuaient la famille solaire, et, de même que dans une famille bien ordonnée on conserve le souvenir des faits glorieux pour la famille, de même, lorsque des actions jugées glorieuses avaient été faites par quelque'un des Pharaons égyptiens, ce Pharaon ou son successeur amassait le souvenir de ce fait par l'érection d'un temple ou étaient racontés son règne et ses actes glorieux. Tels est pourquoi la genèse des temples égyptiens : on n'y adorait point un Dieu abstrait même dans sa forme humaine, on y adorait le Dieu fondateur de telle famille, laquelle était parvenue à la royauté et qui descendait, croyait-on, de la famille solaire.

III

Le premier volume des tombes d'El-Bersich est la continuation de l'œuvre entreprise par la Société anglaise de l'*Archæological Survey of Egypt*, dont les mémoires sont édités par M. Griffith. Ce nouveau volume est en très grand progrès sur les deux premiers, et non seulement au point de vue du texte, mais aussi au point de vue des planches qui nous représentent l'état actuel de la tombe de Thot-hôtep. Cette tombe est très célèbre chez les égyptologues à cause du transport du colosse qui y est représenté. Ce transport est le moment capital de la défection. Il met en scène deux cent cinquante-trois personnages, abstraction faite de ceux qui pouvaient se trouver dans le lieu que devait décorer cette statue. Comme on peut le voir, c'est une vaste composition; mais comme elle est traitée à la manière égyptienne, la difficulté et le labeur ont été bien moindres. Cependant l'artiste y a cherché une peinture assez exacte des particularités que présentaient les individus; comme on peut le voir dans les coiffures et les habits des gens armés de tout le nom de l'Égypte pour traîner la statue. Le reste de la décoration consistait simplement en des scènes agricoles, égyptiques, ou domestiques, sans que rien puisse fournir quelques données historiques, sinon des termes de fonctions exercées par Thot-hôtep et ses officiers. Cette tombe si riche en personnages et en animaux de tout genre est très pauvre en textes; sauf l'inscription du transport de la statue qui insiste surtout sur les difficultés vaincues pour rendre possible cette opération. Il n'y a que des inscriptions banales dont on ne peut rien tirer d'intéressant pour l'histoire, mais qui sont cependant intéressantes pour montrer que le gouvernement de Thot-hôtep était un gouvernement de douceur. L'histoire de la civilisation ou contraire y trouvera beaucoup à pénétrer, de même que celle des coutumes et des mœurs. Aussi n'est-ce point un travail inutile qu'a fait la Société de l'*Archæological Survey of Egypt*.

En finissant je veux dissiper un malentendu qui a surgi dans les esprits des membres du Conseil de cette Société à la lecture du précédent article sur les volumes consacrés à Beni-Hassan. Le très aimable secrétaire de l'*Egypt Exploration Fund* a bien voulu me faire part que les membres de son Conseil avaient trouvé que tout l'honneur de l'ouvrage était attribué à M. Percy Newberry dans mon compte rendu. À tort, puisque M. P. Newberry n'était que l'un des collaborateurs. Le malentendu provenait de ce que je n'avais pas fait attention à un détail de la couverture, à savoir que les mémoires étaient édités, *edited*, par M. Griffith. Chez nous, lorsque la couverture porte que M. un tel est l'éditeur d'un ouvrage, cela peut signifier deux choses, selon qu'on est dans le commerce ou qu'on n'y est pas : dans le commerce, l'éditeur est le libraire qui présente au public l'ouvrage où il a mis son nom; hors du commerce, le mot *éditeur* signifie que, l'auteur étant mort ou n'ayant pu, pour une raison ou pour une autre,

surveiller l'impression de son ouvrage, le soin de cette impression a été confié à l'éditeur responsable. J'avais pris le mot anglais *edited* dans le sens de notre mot français. Il paraît que je m'étais trompé; c'est pourquoi en ce compte rendu j'ai bien spécifié que M. Griffith était l'éditeur du premier volume de *Bersheh*. D'ailleurs, je l'aurais deviné, car le style de l'œuvre fait reconnaître quel en était l'auteur, n'êû-je été que les lettres de noblesse accordées généreusement à Nestor L'Hôte, qui est appelé *Nestor de L'hôte* dans tout le cours du manuscrit. Et je crois aussi que l'édition de M. Griffith n'est fait plus sentir dans ce volume que dans les précédents, que c'est sans doute la raison pour laquelle il y a un progrès marqué, mais alors pourquoi mettre comme titre : *El-Bersheh* et *Perry E. Newberry*?

E. AMSTUTZ.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 29 mars. — M. Salomon Reinach commence la lecture d'un travail sur les représentations de femmes nues dans l'art grec et l'art oriental.

— Séance du 6 avril. — M. Salomon Reinach poursuit la lecture du mémoire précédemment cité, et expose les conclusions auxquelles ses recherches l'ont amené. Les figures de femmes nues ont toujours été considérées comme provenant d'un type primitif, tel que l'image de la déesse chaldéenne Ishtar. M. Reinach s'élève contre cette opinion et essaie de démontrer le peu de fondement qu'il faut accorder à cette théorie.

Les divinités nues font entièrement défaut dans le panthéon chaldéen; Ishtar est toujours représentée parée et armée, et ce n'est que pour descendre aux enfers qu'elle se dépouille de ses vêtements. Il existe au contraire, dans l'Archipel et à Troie, un certain nombre de statuettes de femmes nues, que l'on rencontre dans les sépultures datant du *xiii^e* au *xii^e* siècle avant notre ère.

Un tumulus très ancien de la Thrace a même fourni un exemplaire semblable à ceux découverts à Troie. Des statues grandeur nature ont été aussi trouvées. M. Reinach croit que des statues de ce genre ont pu être enlevées par un conquérant, puis transportées à Babylone où elles auraient été l'objet d'un culte. Il faudrait donc renverser la thèse primitive et supposer que le type des déesses nues, après avoir pris naissance dans la Grèce préhistorique, aurait passé de là en Chaldée et en Phénicie d'où il aurait retourné à son lieu d'origine, pour être de nouveau transmis aux Romains.

— Séance du 12 avril. — M. Momtzi lit un mémoire sur la tare des papes du *xv^e* au *xviii^e* siècle. Nous donnons le résumé de cette lecture d'après le compte rendu de M. Léon Dorez.

Parmi les insignes destinés à marquer la puissance temporelle des papes, aucun n'a tenu autant de place et n'a donné lieu à autant de perpétuelles que la tare. Du *xiv^e* au *xviii^e* siècle elle a été associée aux triomphes comme aux tribulations du Saint-Siège. Tout près de nos époques, on a vu le général Bonaparte dépouiller Pie VI de ses quatre tares, et l'empereur Napoléon I^{er} rassembler, quelques années plus tard, une partie des pierres qui en provenaient pour en faire exécuter une tare nouvelle destinée à Pie VII. M. Eugène Moutzi entreprend d'élucider l'histoire de cet ornement, si obscure jusqu'ici. En mettant à contribution les manuscrits du pape conservés dans les Archives secrètes du Vatican, les inventaires, les statues tombales et une longue série de

reproductions antiques, dessinées ou gravées, il montre, tout d'abord, que la plupart des tiaras représentées dans les peintures du moyen âge et même de la Renaissance sont de pure fantaisie. En recourant aux témoignages véritablement dignes de foi, on arrive à la conviction que la forme d'un mitre ou apparences essentiellement hiératique et immuable, a constamment varié. Ces changements, toutefois, ont eu pour point de départ, non une intention symbolique, mais la révolution même du goût. Tour à tour coniques, puis renflés vers le milieu, finalement évasés dans le haut, tour à tour entourés d'une grosse pierre précieuse formant bouton ou d'un globe supportant une croix, la tiare a le plus souvent servi de thème aux fantaisies des joailliers (les œuvres proprement dit n'y ont, d'ordinaire, travaillé qu'en sous-ordre, sauf pendant la première moitié du 12^e siècle, époque à laquelle Githbert orna de figures en relief les tiaras de Marcin I^{er} et d'Enguier IV). Les modifications introduites lors de l'établissement de la papauté à Avignon consistant principalement dans la substitution de motifs gothiques aux motifs romans auparavant en usage. Flattant jusqu'au pontificat de Benoit XII (1335-1342), la tiare s'enrichit finalement, sous ce pape, de trois couronnes distinctes nettement superposées. Aux approches de la Renaissance on assiste à la formation d'une tiarade fort curieuse, celle de la prétendue tiare de saint Sylvestre. M. Minis montre que cette tiare est identique à la tiare de Nicolas IV et de Boniface VIII. Emportée en France par Clément V, rapportée à Rome par Grégoire XI, elle repart le chemin d'Avignon sous Clément VII, puis elle échoue en Espagne avec l'antipape Benoit XIII; définitivement reconquise par Martin V, en 1420, elle fut volée en 1455, et depuis on en a perdu toute trace. Heureusement plusieurs exemplaires nous en ont conservé l'image fidèle; cet ouvrage, sous d'un coiffe fermé (à la place de cornues), se distingue par sa largeur et son archaïsme. Dans une prochaine communication, M. Minis se propose d'étudier l'histoire de la tiare pendant le 12^e et le 13^e siècle.

— Séance du 26 avril. — M. Foucart lit un résumé d'un mémoire sur la parure du culte d'Éléusis.

M. Collignon présente ensuite les photographies d'une série de dessins inédits de l'architecte anglais Colkeret reproduisant des bas-reliefs qui ornent la balustrade du Nymphæum de Sidé. L'un de ces bas-reliefs représente une scène traitée dans une peinture découverte à Pompéi; il montre Séïon confronté par Eros avec Eudymon entouré. Deux de ces bas-reliefs ont été déjà publiés, avec une interprétation un peu différente; par le comte Lanckoronski, dans un publication sur les *Villes de Pamphylie et de Pisidie*.

— Séance du 3 mai. — Sur la proposition de M. Gaston Paris, l'Académie décerne le prix La Grange à M. Alfred Jemery, professeur à la Faculté des lettres de Toulouse, pour son livre intitulé *Observations sur le théâtre religieux au moyen âge dans le midi de la France*.

M. Foucart lit son note sur la construction du temple de Delphes. S'appuyant

sur un passage de Xénophon jusqu'ici mal interprété et sur un décret attique. M. Foucart montre qu'au 1^{er} siècle les Grecs cherchaient à recueillir les renseignements nécessaires pour dresser le temple. La constitution de ce fait permet de comprendre et de mieux interpréter quelques-unes des données découvertes. Les restes de la colonnade attique, découverts pendant les fouilles, datent aussi du milieu du 1^{er} siècle; l'explication de M. Foucart ne permet pas de supposer que le temple ait été redéifié, comme on aurait pu le croire.

Nouvelles diverses. — MM. Baylon de Pige et A. Foucart ont été nommés maîtres de conférences à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), le premier pour l'Histoire de la littérature de l'Eglise chrétienne, le second pour l'enseignement des Religions de l'Inde.

Les nouveaux maîtres de conférences sont tous deux collaborateurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Publications récentes. — M. Bruston, doyen de la Faculté de théologie de Montpellier, a publié chez Fischbacher, une brochure d'une trentaine de pages, *La vie future d'après saint Paul*, où il s'efforce de montrer que l'apôtre Paul n'a pas changé d'opinion sur le sort des âmes après la mort; comme l'a soutenu entre autres M. le professeur Sabatier, mais a toujours professé que la résurrection suit immédiatement la mort. Il est clair que par « résurrection » il ne fait pas entendre ici le retour à la vie du cadavre, mais le revêtement d'un corps nouveau.

— M. l'abbé Graffin, dont nous avons déjà eu l'occasion de citer le nom, a entrepris de publier, chez Firmin-Didot, la collection complète des écrits des Pères de l'Eglise syriaques. Cette œuvre, qui demandera pour être menée à bonne fin une somme très considérable d'efforts, est appelée à entrer dans le domaine de la patristique orientale les services dont on est redevable à la Patristique grecque de Migne.

Le plan de cette vaste collection, tel que l'expose M. Graffin dans la préface du premier volume déjà paru, comprend les œuvres des hérétiques en même temps que celles des orthodoxes. Le classement des textes respectera l'ordre chronologique autant que possible; mais l'ensemble sera divisé en plusieurs séries, afin que la publication puisse être menée de plusieurs côtés à la fois. Les textes seront imprimés en caractères jacobins, soignés et accompagnés d'une traduction latine. Chaque série sera classée par un vocabulaire de chacun des auteurs publiés. La fin de la première série réunira les textes apocryphes et les versions provenant du grec.

Le premier volume, dû à M. Parisot, est tout entier consacré aux homélies d'Aphraate, qui s'élèvent au nombre de vingt-deux, déjà publiées par Wright.

ANGLETERRE

The Documents of the Huzatuck, translated and arranged in chronological

order, with introduction and notes, by W. E. Addis, M. A. of Balliol College, Oxford, Part I. *The oldest Book of Hebrew History*, in-8, xiv+216 pages. Published by David Nutt, London.

M. Addis, dans le but de faciliter la tâche des critiques, a entrepris de publier à part les documents qui composent l'Hébreu ancien. Le volume déjà paru contient une préface, une introduction importante dans laquelle l'auteur expose l'état de la critique et pose les problèmes, puis la traduction de E J (Josué et Jérahé), qu'il appelle *The oldest Book of Hebrew History*. Le second volume comprendra le Deutéronome et le Code sacerdotal, pour les conclusions générales de l'auteur. Nous reviendrons sur cet important ouvrage quand il sera complet.

A. Wieders Buche, *The life of Rabban Hirschel and the foundation of his Monastery at Al-Esch, from a rare manuscript* (Berlin, E. Felber, 1894, in-8, de viii+168 p.).

M. W. Buche, poursuivant ses publications égyptiques, publie une Vie du Rabban Hirschel, d'après un manuscrit qu'il avait rapporté d'Égypte. C'est une sorte d'hagiographie de plus de 3,000 vers, dont toutes les strophes finissent sur une même lettre de l'alphabet. Ce manuscrit, bien que corrompu par les formes fautes qu'il fournit par suite de la transcription de mots grecs augmentés de dérivations hébraïques ajoutées par les écrivains du XI^e siècle, qui paraissent le texte, et même par l'emploi de formes racines hébraïques par l'écrivain syriaque. Wied, nous donne Bergins d'Adhórah, ne peut être considéré, malgré ce qu'en pense l'auteur, comme une acquisition précieuse pour les études égyptiques.

ALLEMAGNE

The sacred Books of the Old Testament. A critical edition of the Hebrew text, printed in colors, exhibiting the composition of the book, with notes, prepared... under the Editorial direction of Paul Haupt. Leipzig, Hinrich, éditeur.

Cette nouvelle édition de textes hébraïques, publiée, sous la direction de M. P. Haupt, par un groupe de professeurs allemands, anglais et américains, appuie, pour la première fois, pour la distinction des sources, un procédé très ingénieux d'impression sur fond de couleurs différentes qui, sans nuire à la bonne harmonie de la composition, permet au lecteur de faire immédiatement et d'une façon matérielle la répartition des diverses parties du texte qu'il a sous les yeux.

Le *Leviticus*, par exemple, publié par le professeur S. H. Driver et le Rev. H. A. White, comporte deux couleurs : jaune, pour les fragments appartenant au Code de sanctification, brun pour le fin du Code sacerdotal, dont le commencement est imprimé sur fond blanc. Les sources plus nombreuses du livre de Samuel ont nécessité l'emploi de huit nuances ; le livre de Job, trois seulement.

Les auteurs ont complété ce travail de classement des sources par de nombreuses notes où ils exposent les raisons sur lesquelles ils s'appuient pour les reconstitutions conjecturales ; un système de notation par signes désigne les passages altérés et les lacunes certaines ou supposées du texte.

Une troisième édition des deux premiers tomes de l'œuvre magistrale du savant professeur de Berlin, M. Adolf Harnack, *Lehrbuch des Dogmen- geschichte* (Fribourg, Mohr, 1904, in-8, de xvi-890 et xvi-453 pages), vaient d'être mis en vente, suivant de près la seconde. Le nouveau tirage du premier volume renferme un supplément de près de cinquante pages. La pagination reste la même et permet d'utiliser l'index général publié à la fin du troisième volume, dans l'édition précédente.

Nous signalerons aussi l'apparition de la seconde édition de la *Theologie des Alten Testaments* d'Auguste Kaper, remaniée et augmentée par M. Karl Marti, de Bâle (Strasbourg, Friedrich Bell, 1904 ; un vol. in-8 de x et 310 pages). La division des parties de ce livre est celle-ci : 1° l'état religieux des Israélites antérieurement au Judaïsme ; 2° le Judaïsme originel (Moïse) ; 3° la religion des Israélites après l'établissement en Palestine et au temps des anciens rois ; 4° la religion des prophètes ; 5° la religion de la loi (nouveau) ; 6° la religion sous les influences étrangères (jusqu'à la destruction du second temple).

Nous citerons, parmi les ouvrages d'exégèse biblique, une étude critique de l'Exode, *Das Auserwählene, sein Joch und seine Wanderungen*, eine kritische Studie (Leipzig, Hinrich, 1904 ; un vol. in-8, de vi-119 p.), par Willy Staerk. Tout ce travail indique une recherche beaucoup trop grande de l'analyse littéraire. Un tel procédé ne peut aboutir qu'à un résultat uniquement superficiel et forcé, ne sortant pas du domaine hypothétique. L'auteur, malgré la valeur de son travail, a été trop souvent victime de sa méthode.

SUISSE

M. Tony Andet, privat-docent à l'Université de Genève, annonce la publication d'une *Etude philologique et grammaticale des passages araméens de l'Ancien Testament* ; première partie : *Intro.* Cette publication s'adresse aux étudiants et est conçue dans le but de leur faciliter l'intelligence du texte. Chaque mot sera suivi d'une traduction littérale en français et en latin, de l'analyse, de références grammaticales, de comparaisons avec l'hébreu et les vocables syriaques, de remarques étymologiques et archéologiques, etc.

Le prix de la souscription sera de 1 fr. 50 par exemplaire, comprenant quarante

pages d'impression. L'impression de cet ouvrage ne sera commencée qu'en tant que les souscriptions seront suffisantes pour couvrir aux premiers frais. Les adhésions devront être envoyées à l'imprimerie W. Kündig, Vieux-Collège, 7, à Genève.

FINLANDE

M. J. Krohn, enlevé à la science par une mort prématurée, n'avait pu réunir et rédiger en vue de leur publication les leçons relatives au culte finnois, qu'il avait professées, pendant une grande partie de sa carrière, à l'Université d'Helsingfors. M. Kaarlo Krohn, vient de publier sous le titre suivant : *Suomen kirkon pakanallisen jumalopetuksen*, par Julius Krohn (Helsingfors, Imprimerie de la Société de littérature finnoise, 1894. Un vol. in-8 de vi-194 pages, avec 62 figures dans le texte), après les avoir mis en ordre et leur avoir joint le résultat des découvertes récentes faites dans ce domaine par les savants, les matériaux que son père avait rassemblés.

Ce livre est divisé, d'une façon très claire, en quatre chapitres traitant : 1° des bois sacrés et des amulettes qui y étaient consacrés ; 2° des idoles ; 3° du personnel attaché au culte : sacrificateurs et botteurs ; 4° des cérémonies du culte. Il passe en revue toutes les pratiques et superstitions religieuses des Mordouines, des Tchérentsees, des Permians, des Ostiahs, des Lapons, des Ougriens, des Finnois, des Vogoules, des Voläks, etc. Il se termine par une bibliographie assez étendue, mais surtout très précieuse en la matière, renfermant l'indication de près de deux cents ouvrages. Les figures dont l'auteur a orné son livre complètent heureusement le texte qu'elles accompagnent. Ce sont des plans ou des vases de bois sacrés, des dessins d'instruments magiques, etc.

Cet ouvrage, le plus complet qui ait été publié sur la mythologie et le culte finnois, est appelé à rendre de très grands services aux étudiants et même aux savants qui s'occupent des croyances religieuses des peuples de la grande famille ouraliennne.

ÉTATS-UNIS

Daniel G. Brinton. *A primer of Mayan hieroglyphics*. — Le nouveau livre du professeur Daniel G. Brinton sur les hiéroglyphes mayas forme le III^e volume, n° 2, de la série philologique, littéraire et archéologique des publications de l'Université de Pennsylvanie.

L'auteur, dans ce volume, s'efforce « de fournir aux commençants tous les éléments nécessaires à l'étude de l'écriture hiéroglyphique primitive de l'Amérique centrale. »

Après avoir décrit dans une préface les manuscrits mayas qui nous sont parvenus, ainsi que la méthode à suivre pour leur interprétation, M. Daniel G. Brinton procède à l'analyse de leur contenu, qu'il divise en trois parties : les

éléments mathématiques, comprenant le système numérique des Mayas, les différents calendriers en usage, les éléments d'astronomie alors connus et les signes employés pour les calculs arithmétiques. Les éléments picturaux. Cette partie débute par un exposé sommaire de la religion des anciens Mayas et du culte de leurs dieux; elle se poursuit par l'examen des représentations picturales de ceux-ci et leur identification, après quoi les figures de quadrupèdes, d'oiseaux, d'insectes reproduits dans les manuscrits sont passées en revue. La troisième section traite des éléments graphiques, des hiéroglyphes proprement dits.

Le volume se termine par dix-sept spécimens de textes provenant des différentes régions qui forment actuellement sous la domination des anciens Mayas.

■

Le domaine du Jallisco, déjà si étendu, vient encore de s'enrichir d'une nouvelle publication due aux soins du Collège de Wellesley, près Boston. Le *Rev. S. T. Rand* avait recueilli, pendant les quarante-trois ans qu'il passa comme missionnaire au milieu des *Minnes*, peuple peu connu qui habite surtout, bien que très réduit, les îles de *Prisco*, *Elizabet* et du cap *Hutch*, Terre-Neuve, le *Nouveau-Brunswick* et la *Nouvelle-Ecosse*, un nombre assez considérable de traditions. Après sa mort, ses papiers, pour la plupart inédits, furent achetés par le professeur *E. Norton Hartford*, qui en fit don au Collège de Wellesley. Ce sont ses notes que *M^{lle} Helen L. Webster*, aidée dans sa tâche par *M^{lle} Lella* et *Constance Hartford*, présentent sous le titre de *Legends of the Minnes*, by the *Rev. Silas Tertius Rand* (New-York et Londres, Groom and Co, 1894, xxviii et 422 pages, 1894).

Ces textes, quoique assez peu littéraires, présentent un certain intérêt au point de vue de l'influence exercée par les anciens peuples Scandinaves du Vinland et du *Markland*. Le manuscrit du *Rev. S. T.* comprend quatre-vingt-sept pages contenant des traditions historiques relatives surtout aux guerres contre les *Malécites*, des légendes pieuses et des contes proprement dits. Ces derniers présentent un grand nombre de points de ressemblance avec les contes européens. On y reconnaît des types de héros légendaires qui rappellent quelquefois-uns des personnages de nos contes populaires tels que *Jean-Bête*.

INDEX ANGLAISÉS

M. Pradap Chandra Roy, qui avait entrepris la traduction du *Mahâbhârata*, vient de mourir à Calcutta, à l'âge de cinquante-trois ans, laissant son œuvre inachevée. La *Revue* critique publie à ce sujet une lettre par laquelle *M. Barchin* lui annonce la triste nouvelle, dont nous croyons devoir cependant ne pas parler. Cette lettre est au même temps un pressant appel adressé à ceux qui s'occupent à l'achèvement du *Pinistre* si malheureusement interrompue.

« Le pieux *Pradap* à qui nous devons la grande entreprise de la traduction

du Mahābhārata, le Babu Pratap Chandra Roy, est décédé à Calcutta, le 11 janvier, à l'âge de cinquante-trois ans, après une longue et douloureuse maladie. Dans une lettre datée du 10 octobre, la dernière que j'ai reçue de lui, il parlait de sa prochaine et en parlait avec résignation, sans à peine espérer de voir encore l'achèvement de son œuvre. Cette dernière joie devait, en effet, lui être refusée. Le fascicule XCIII qui vient d'arriver en Europe et qui est précédé d'une table des matières sur ses derniers instants par son dévoué collaborateur Kisor Mohan Ganguli, conduit la traduction jusqu'à la fin du XIII^e livre, l'Abhisamayaparna. Il faudra encore sept fascicules pour qu'elle soit achevée. Mais ces fascicules coûteront de huit à dix mille roupies, et Pratap Chandra Roy, dont la vie a été toute de travail et de dévouement, n'a rien laissé après lui que sa maison et le stock de ses publications. On sait que ses traductions du Mahābhārata en bengali (trois éditions) et en anglais ont été en majeure partie distribuées gratis, et que ses autres publications en bengali et en anglais du Mahābhārata, du Harivamsha et du Rāmāyana, ont été données au-dessous du prix coûtant. Sa veuve, animée du même esprit que lui, accepte avec bonheur ce lourd héritage et, toute que coûte, elle achèvera l'œuvre du défunt avec l'aide de ses fidèles collaborateurs. Elle y consacra ses économies, tout ce qu'elle possède en propre (nous disons en fait). Cent exemplaires du Mahābhārata en sanscrit et cent exemplaires de la traduction anglaise qui restent en bengali, seront immédiatement vendus au prix respectif de sept et de vingt roupies l'exemplaire (port pour l'Europe non compris). Au même temps elle adresse un pressant appel à tous ceux qui ont quelque de l'intérêt pour la généreuse entreprise de son mari. Nous espérons fermement avec elle que cet appel tout désintéressé sera entendu, et qu'il le sera en France aussi. Les fonds devront être adressés à la care du défunt, Sundari Bai Roy, 1, Rajah Gooroo Das Street, Calcutta (Béish India); les autres affaires devront être au Manager Dākanya Bhārata Kāryālaya, même adresse.

Nécrologie. — Avec Charles Schmidt, décédé cet hiver à l'âge de quatre-vingt-trois ans, disparaît le dernier représentant du groupe de théologiens strasbourgeois qui ont rendu de si grands services à l'étude scientifique du christianisme dans notre pays. Aujourd'hui Strasbourg n'a plus qu'une Université allemande, admirablement installée sans doute, mais qui ne se distingue pas essentiellement de tel autre foyer d'enseignement supérieur en Allemagne. Au temps où les Reuss, les Baum, les Canitz, les Schmidt se groupaient autour de l'Archevêque de Strasbourg et du chapitre de Saint-Thomas, la vieille capitale alsacienne avait une originalité scientifique toute particulière. Le haut enseignement de Strasbourg servait en quelque sorte de trait d'union entre la science allemande et la science française. Aujourd'hui l'élément français est absolument banni de l'Université et, quelle que soit la valeur personnelle d'un grand nombre

de professeurs, elle ne remplît plus le même rôle et ne peut plus rendre les mêmes services qu'autrefois.

Charles Schmidt avait compris cette situation. Nul plus que lui n'a souffert de la guerre de 1870. La destruction de la Bibliothèque de Strasbourg par les bombes prussiennes provoqua chez lui un véritable désespoir. Il renoua dès lors à l'enseignement et vint dans la retraite, s'enfermant de plus en plus dans le passé de cette Alsace qu'il aimait d'un amour passionné et dont il excellait à faire remonter le caractère propre et les services. Mais chez lui l'érudition locale était fécondée par une large culture historique et par une remarquable aptitude à arracher les détails techniques à des idées générales. Et le volume anonyme sur *les rues et les maisons de Strasbourg au XVIII^e siècle sur les Bibliothèques et les livres à Strasbourg* témoignait de la connaissance approfondie qu'il avait acquise des moindres vestiges du passé dans la vieille cité, son *Essai sur la Société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme* (écrit sous la dictée par l'Académie française en 1863) et son ouvrage plus connu, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois* (1849), dans lequel il rattache l'hérésie albigeoise aux doctrines dualistes de l'Orient chrétien et par elles au manichéisme, révélaient toute l'étendue de son horizon historique.

L'historien ecclésiastique et érudit passionné des antiquités alsaciennes ont trouvé le véritable terrain qui leur convenait, dans l'étude des mystiques alsaciens du XIV^e et du XV^e siècle et des précurseurs de la Réforme qui ne sont entrés en relation avec l'Alsace, parce qu'à même époque peut-être Strasbourg s'a été davantage un foyer d'idées et de dispositions religieuses ou morales destinées à exercer une action générale. A cet ordre d'études se rattachant les plus beaux travaux de M. Schmidt. Tantôt il évoque des premiers propagateurs de la Réforme en France, de Paré, de Pierre Viret, de Pierre-Martyr Vermigli, de Gérard Roussel, dont il retrace l'histoire de main de maître; tantôt il consacre une étude à celui des réformateurs dont le caractère lui était le plus sympathique, à Meusnier. Une autre fois il dépense dans une remarquable monographie sur Gerson les efforts accomplis par l'Eglise du XV^e siècle pour se reformer de sa propre initiative. Puis surtout il reprend constamment ses travaux sur les mystiques. Dès sa jeunesse il avait ses titres personnels, comme le prouve son *Essai sur les mystiques du XIV^e siècle*. En 1844 il donne l'*Histoire de Fustler*; en 1866 il publie les œuvres principales des mystiques de Strasbourg sous le titre de *Nicolas von Eschel*, et nous ne mentionnons pas tous ses articles sur les « Aims de l'âme ». On peut dire sans exagération qu'il a fait revivre ainsi toute une partie, et non la moins intéressante et la moins touchante, de la vie religieuse à l'aurore de la Renaissance. Que sur tel ou tel point ses opinions soient sujettes à révisions, s'est possible; l'honneur d'avoir appelé à la vie les grands mystiques du XV^e siècle ne lui en revient pas moins. C'est à lui également, à son *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e siècle et dans la première moitié du XVI^e siècle*, que l'on recourra pendant longtemps pour con-

autres, non seulement les faits, mais aussi l'esprit du monde littéraire abasien et enfin à l'époque de la Renaissance et de la Réforme commengante.

Nous devons à M. de 1885 le meilleur précis de l'histoire ecclésiastique du moyen âge que nous ayons en français, *l'Histoire de l'Eglise d'Occident pendant le moyen âge* (Paris, Fischbacher), livre sobre, où le détail est de par-pais subordonné aux grandes lignes du développement historique et dans lequel on apprécie la fermeté d'esprit, l'impartialité, le dirais voisiner la douce sérénité qui caractérisaient le dernier vice-chancelier des Facultés de l'ancienne Faculté de théologie de Strasbourg.

*.

J. H.

La mort, depuis quelques années, se montre impitoyable aux orientalistes. Après avoir atteint presque tous sur coup les deux égyptologues allemands Johannes Dümichen et Henry Brugsch, dont le nom est lié à tant de brillants travaux, elle emporte aujourd'hui Sir Henry (Grosvenor) Rawlinson, « le père de l'assyriologie ».

Sir H.-C. Rawlinson, décédé à Londres, le 5 du mois de mars dernier, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, naquit en 1810 à Cheshington, dans le comté d'Orkney. Dès l'âge de dix-sept ans, il inaugurait sa longue carrière en prenant du service dans l'armée et partait, peu de temps après, pour les Indes, c'est là qu'il commença à se consacrer aux études qui devaient le rendre célèbre. Quelques années plus tard, en 1833, il fut chargé de réorganiser l'armée du rind de Perse, après lequel il demeura près de six ans. La rupture des relations entre la Perse et l'Angleterre le contraignit à quitter ce poste ; il fit alors ses débuts dans la carrière consulaire et devint successivement agent politique à Candahar (1840-1842), puis consul à Bagdad et, enfin consul général dans cette même ville (1849).

Son premier séjour en Perse ne lui avait pas été inutile : il lui avait permis d'entreprendre la copie de la longue inscription gréco-persane sur les rochers du Behistoun, à l'issue de laquelle il se consacra avec ardeur, et dont il donna une traduction complète au monde savant en 1846, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. XI, 1. Ce premier résultat fut, en quelque sorte, le premier pas de la longue étape que parcourut, en peu de temps, le déchiffrement alors encore très incomplet des cuneiformes pour aboutir à l'établissement définitif des bases solides sur lesquelles l'assyriologie moderne repose. A Rawlinson revient, en effet, la plus grande part dans le triomphant accomplissement des textes cunéiformes et c'est encore le louer que de citer ses devanciers Niehr, Grotefend, Burnouf, dont il repulsa l'œuvre imparfaite qu'il perfectionna et dont il fut le propagateur actif. De l'Inde du perses, Rawlinson passa à celle de l'assyrien, où il poursuivit avec ténacité ses entreprises ardues. Grâce d'une force de travail et d'une opiniâtreté considérables, il put, tout en remplissant ses fonctions dans la confiance de son pays l'avoir lui-même, poursuivre sans interruption les travaux qu'il avait entrepris, partageant son temps entre l'administration et la science. Nommé consur-

raton au British Museum, en 1878, il fut ainsi mis à la vraie place qu'il devait occuper. La France elle-même avait eu à honneur de lui témoigner son admiration, et l'Académie des inscriptions et belles-lettres l'avait élu comme membre correspondant en 1844 et comme membre associé en 1857.

Sa perte sera sensible à tous les amis de la science dont il fut l'un des fervents les plus passionnés et le plus fidèle apôtre!

Les principes de ses œuvres sont familières à tous; je n'en rappellerai, par mémoire, que quelques-unes parmi les plus notables : *The penian inscription at Behistun* (1845), *Commentary of the cuneiform inscriptions of Babylon and Assyria* (1850), *Memoir on the Babylonian and Assyrian inscriptions* (1851), *Outline of the history of Assyria* (1852), *A selection from the miscellaneous inscriptions of Assyria* (1860). Rawlinson préparait, avec l'aide de MM. Edwards Norris, George Smith et Theophilus Pinches, la grande publication des textes cunéiformes du British Museum, *Cuneiform inscriptions of Western Asia* (1861-1891). Son nom restera aussi attaché aux deux grandes œuvres de son frère George Rawlinson, *Hypodam* (1854-60) et *Les cinq grandes monarchies du monde oriental ancien* (1862-1883).

E. G.

Le Gérant : EUGÈNE LEROUX.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

TEXTES RELIGIEUX PEHLVIS

TRADUCTION

I. — AU NOM DE DIEU

Quand arrivera-t-il le jour où viendra des Indes un messager à pied annonçant l'arrivée du roi Vâhrâm de l'Indoustân (ou de la race des Kéanides), accompagné de mille éléphants montés par des chafs¹, portant des étendards décorés², comme les portent les souverains à la tête de l'armée. C'est alors qu'il faudra faire acte de vaillance au milieu du combat. Quand un homme sage, un homme de bon sens ira-t-il chez les Indous et leur dira-t-il : Nous qui sommes les souverains légitimes de la Perse, nous avons lutté contre les Tâjiks³ (les Arabes), contre les Touraniens⁴, contre Râm⁵, contre la Chine⁶

1) *yâpda*, chef, celui qui commande un éléphant, *pdl*, il y a une variante, *yâdân*, glorieux.

2) *ârdâstak drufsh yâthmandâc*, qui ont les étendards ornés ou déployés. Cf. Vol. 2, § 21; *ârdhwâ-drûpsh*, qui a son étendard levé.

3) *Tâjik*, Arabe. Voir sur ce mot une note de Quatremère, *Histoire des sultans Maoméds*, II^e vol., II^e part., p. 154, note.

4) *Türkânân*. Pays des populations turques ou mongoles qui habitent au sud de la Sibérie et avec lesquelles la Perse a toujours eu à lutter, quelquefois avec succès.

Le parti épique de l'Armée et presque tout le *Skîr-Nâmâch* se composent de récits du luttes entre Irân et Tûrân.

5) *Irân*, Le pays de Râm, d'où venait Alexandre de Macédoine quand il envahit l'empire perse. Ce mot désigne, d'une façon générale, l'Asie occidentale.

6) *Chînâtdân*. Le pays de Cîn. La Chine ou tout au moins les pays de l'extrême Est, par rapport à l'irân, Samarkand par exemple. Les relations entre l'irân et la Chine paraissent avoir eu une certaine importance au moyen âge. Yasdegerd vaincu à Nîshâpûr par les Arabes envoya demander du secours au

et les démons du Mazandérân¹. Ils ont été vaincus et ils ont accepté la Loi bonne et pure, l'adoration des Izeds et des Amshâspands, l'adoration du feu rouge et brillant, et à partir du temps de Zartûshast (Zoroastre), le descendant de Spî-tama, à l'Âme immortelle, la Loi pure a régné pendant mille ans. Et maintenant, les Tâjiks, ces mangeurs de rat², qui ont le caractère et la nature du serpent, qui mangent comme des chiens qui s'arrachent un morceau de viande, ont arraché l'empire aux Khosrôës. Ils ne l'ont arraché, ni par le talent, ni par la vaillance, ni par la force de l'intelligence; mais par la violence et l'injustice. Car jamais peuple n'a ravi l'empire avec une telle brutalité.

Ils ont une religion³ de démons et une conduite de démons. Ils ont répandu dans le monde une religion détestable et ils ont forcé à se cacher sous terre la vertu et la bonne Religion. Ils sont ardents aux actes de péché, et ont toute leur amitié pour les criminels. Ils n'ont dans le cœur ni la peur de l'en-

shâkân de la Chine. Si le khâshân n'est pas l'empereur, c'est au moins un gouverneur chinois. Un peu avant la conquête de Bokhârâ par Kobaltsh ben Maslam, un prince de la Transoxiane, Hâradj, épouse une princesse chinoise, fille, dit l'historien persan, de l'empereur de Chine. Cette personne apporte avec elle à Bokhârâ une petite chapelle pour son culte. Cf. Schafer, *Chine, pers.*, t. I, p. 10, 26.

1) Sôshl-ân / Mâshâkân, s. Mâshâkân shâkân. Les démons du Mazandérân, population non iranienne habitant au sud de la Caspienne au pied de l'Albura. Suivant l'Avesta, ils furent exterminés par Vêrdman. Ils paraissent avoir été des ennemis redoutables pour les Iraniens.

2) Tâjîkân mûshâkân, les Tâjîk (Arabes), mangeurs de rats. — Yesterday, le dernier Samanide, reproche aux Arabes qui ont été entrés vers lui, de se nourrir de lézards vairs. Mas'ûdî, *Hist. de Pers.*, vol. I, 256. Ce n'est pas une imagination. Les Arabes du désert sont quelquefois obligés de recourir à des aliments pires que les lézards et les rats. Cf. Dornbourg, *Anthropologie d'Orient*, p. 11. Aujourd'hui encore les Perses de Reimsay appellent les musulmans ghâshfâshân ou mûshâkân, les mangeurs de lézards.

3) êshâ, religion, s. shâkân.

L'auteur de ce document ne semble pas être un contempteur des dogmes de l'Islamisme quand il accuse les musulmans de n'avoir aucune crainte de l'enfer et d'adorer des idoles. On sait au contraire qu'une tradition interdît aux sectateurs de l'Islâm de faire des représentations figurées des âmes humaines, car au jour du jugement ils seraient forcés de leur donner leur âme.

fer, ni celle des châtimens futurs. La prostitution et la sodomie sont choses courantes chez eux.

Ils ont manifesté contre la Loi pure, contre les bonnes œuvres, contre la Religion glorieuse un langage de calomnie, une pensée de haine, l'insulte et la violence.

Mais nous, qui mettons notre espoir dans la venue de Vâhrâm amavând (puissant) nous supportons gaiement leur tyrannie et leur oppression.

Car dans ce temps-là, avec la force et l'aide d'Auhrmazd¹ et des Amshâspands, nous déracinerons la religion de nos ennemis à la mauvaise pensée, adoreurs d'idôles et le monde entier sera purifié du mal et de l'idolâtrie et la Loi pure, la Vérité, la vertu régneront au souhait du fidèle. Terminé.

II. — LE CORPS DE L'HOMME CONSIDÉRÉ COMME MICROCOSME.

Sur le corps de l'homme considéré comme représentation du monde.

Il est dit dans l'Avesta² : Le corps de l'homme est une représentation du monde matériel, car le monde a été créé d'une goutte d'eau, ainsi qu'il est dit : Ce monde tout d'abord n'était qu'une goutte d'eau, et l'homme aussi est né d'une goutte d'eau³. Comme le monde est juste aussi long que

1) *mân pâst* est aussi une *nécessité* apparente. Adhémant, nous qui, dans ce temps-là, avec la force et l'aide d'Auhrmazd (ou avec la puissance de l'aide d'Auhrmazd), Cf. le persan *manand Ahuramazdâh*, par le bon plaisir d'Auhrmazd, *Ahurmazdâh* seigneur *âhant* *manand* *Ahurmazdâh* : Auhrmazd son porteur secouru, grâce au bon plaisir d'Auhrmazd.

Beh-din, petit, *shapir-din*, l'homme de la bonne religion, ou le fidèle en général. En réalité, ce n'est qu'après avoir fait *behi-din* qu'on devient *beh-din*. 2) *pâst* *din* *jamâdâh* *nigh*..., traduit en persan *enderûn gâgh* *be...* Il est dit dans la *Luq*..., on trouve la même *pâst* *din* *jamâdâh* *nigh*..., pers. *der* ou *ender* *din* *jamâdâh* *be...* on voit dans la *Luq*..., la *dm. Lu*, c'est pas autre chose que l'Avesta, et ces expressions signifient : il est dit dans l'Avesta. Ceci est mis hors de doute par un nombre considérable de passages du *Zendâk* *poli* ou *persan*. Le mot *din* est sans doute différent de l'arabe *din* qui a le même sens.

3) On retrouve dans les parties médianes du même ouvrage la même théorie

large ¹, de même chez l'homme, toute personne est grande comme son propre Nî. Sa peau est le ciel, sa chair est la terre, ses os sont les montagnes, ses veines sont les fleuves, le sang dans le corps est l'eau dans la mer, le ventre est la mer, les poils sont les plantes, les endroits les plus velus sont les forêts. La moelle des os (ou les humeurs du corps) ² sont les métaux. L'intelligence naturelle est l'homme ³, l'intelligence acquise ⁴ est l'animal, la chaleur du corps est le feu, les organes de la main et du pied sont comme les sept (planètes) et les douze (signes du zodiaque) ⁵. L'estomac ⁶ qui digère les

que le monde soit de l'eau. On lit, page 12 : *Anhrumîl créa le monde sous sa forme matérielle, de la lumière infinie; il créa le feu, du feu il créa le vent, du vent il créa l'eau, de l'eau il créa la terre et tous les êtres corporels du monde, comme il est dit dans l'Avesta* : Au commencement la création tout entière n'était qu'une goutte d'eau, c'est-à-dire que tout provient de l'eau, sauf la semence de l'homme et celle des animaux, car la semence est semée de lui.... Page 22 : En troisième lieu il créa la terre ronde, aux routes lointaines... Il y a de l'eau partout sous cette terre.

Pour la création de l'homme on compare *Corin*, surate LXXX, versets 17 et 18 : *wa agri day'ia thalayatu, wa-nahfati*.

1) Cf. page 20 du ms. : Le ciel est aussi large que long, aussi long que haut, aussi haut qu'épais.... Page 22 : en troisième lieu il créa la terre... aussi longue que large, aussi large qu'épaisse....

Nîl, mot douteux de sens et de lecture. On lit dans le ms., p. 23 : « En cinquième lieu Anhrumîl créa le sacré *Êstâ-dîl*... Il était blanc, brillant comme la lune et sa taille mesurait trois *ast*... En sixième lieu il créa Gayôkmarî (le premier homme) et sa taille mesurait quatre *ast*, et sa largeur égalait sa taille... » Le sens exact de cette phrase « toute personne est grande comme son *nîl* » m'échappe. Il est dit, à la page 24, « que tous les hommes ressemblent à Gayôkmarî. »

2) *gôhr*, p. *gôhr*, arabe *djaîher*. Ce mot peut avoir la double signification de moelle des os ou essence du corps. Le premier sens est le plus probable.

3) *dîndâhrut*, transcription de *zend*, *dîndâhrut*.

4) *ghâdîl-erîl dîrîl*, i. *ghâdîl-erîlâ dîrîlâ*, l'intelligence acquise par l'école, par étude.

5) *Lîl* : sont comme les sept et les douze. Si les organes de la main et du pied sont les doigts, il y a une différence inexplicable. Il y a sept planètes et sept constellations. Les planètes sont considérées comme la création de l'esprit du mal, sans doute à cause de leur mobilité dans l'espace, et luttent contre les constellations qui au contraire ont été créées par l'esprit du bien. On trouve leurs noms pehlevî dans West, *Pahlavi texts*, part I, p. 24. Pour les noms des signes du zodiaque, voir West, *ibid.*, p. 11.

6) *âdîmâ*, estomac. On ne trouve rien d'analogue en persan, mais le sens de

aliments est la nuée et le feu Vaztsht, l'aspiration et l'expiration par le nez sont le vent, le foie est la mer Firakh-kart¹; source de l'été; la hile est la région du nord², c'est-à-dire le domaine de l'hiver, le cœur est le réservoir de l'Eau Ardvisura-Anahita³, car le cœur n'est jamais atteint de maladie, sauf quand il meurt. Le sommet de la tête et le cerveau sont la Lumière infinie⁴, la tête est le Garôtmân⁵, les deux yeux sont le soleil et la lune, les dents sont les étoiles, les deux oreilles sont les fenêtres du Garôtmân, il est révélé que par elles pénétrant tous les sons délicieux qui réjouissent l'âme des bienheureux. Les deux narines sont les deux prises d'air du Garôtmân; il est dit (dans l'Avesta) qu'elles sont les deux orifices par lesquels il aspire les parfums délicieux qui réjouissent l'âme et la délectent. La bouche est la porte du Garôtmân par laquelle entrent les saveurs de toute sorte, qui engraisent l'âme et la délectent. L'anus est l'enfer, comme l'enfer est sous la terre⁶, de même l'anus est à la partie inférieure du corps. L'âme est Auhmazd⁷, l'intelligence, la

en quoi est assuré par d'autres passages. Le feu Vaztsht est celui qui se trouve dans la nuée et qui entre en lutte avec le démon Spandontab, c'est le feu de l'éclair.

1) *Firakh-kart*, s. Vouru-Anahita. La mer qui a été faite large, l'Océan indien, source de toutes les eaux. Elle est aussi nommée *Vardahsh*.

2) Le nord est la région des démons, c'est de là qu'ils viennent, et c'est là qu'ils s'enfoncent après les exorcismes. *Avesta*, *Farg.* 8, § 71, *Geldner*. L'avis est dû dans l'Avesta « c'est par les démons », *duché de la*.

3) *Z. Ardis-sira-Anahita*. L'Anahita de l'inscription d'Artabanus II, le génie des eaux. Le sang, étant dans le corps le représentant de l'eau de la terre, se trouve naturellement avoir pour génie *Ardis-sira*.

4) *a-sar-rûshâh*. La lumière infinie. *Z. anahita-sarâh*, transcrit *a-sarâh*. C'est dans la Lumière infinie que se trouve Auhmazd, *Ardâ-çîrâ* dans le paradis voit une lumière éclatante d'où sort une voix, et qui est Auhmazd. Toutefois le bas-relief de Nahsh-e-Rostom montre le dieu représenté comme le roi à qui il soumet l'empire et a peine plus grand que lui. Par contrebalancement, Auhmazd, l'esprit mauvais, réside dans les Ténèbres infinies.

5) *Garôtmân*, s. *Garô-dendân*. Le paradis supérieur, demeure d'Auhmazd. Le Garôtmân n'est pris ici que dans le sens de paradis.

6) L'orifice de l'enfer est sous le pont qui conduit de la terre au paradis; c'est l'âme d'un pécheur s'engage sur ce pont, elle trébuche et tombe dans le gouffre.

7) Le dieu suprême de la religion mazdéenne, voir note 4, p. 245.

Zand : *Atâra Mazda* traitait dans le commentaire sacré de l'Avesta :

raison, la mémoire, le tact, la connaissance, le jugement (ou sens de discernement) sont les six Amahâspands¹, qui se tiennent devant Anhrmazd. Les autres facultés qui se trouvent dans le corps sont les autres Izeds² célestes. De même que le lien³ d'Anhrmazd se trouve dans la Lumière infinie, sa demeure dans le Garôtmân, que de là la force se répand de tous côtés, de même le lien⁴ de l'âme est dans le cerveau de la tête, son habitation dans le cœur, et sa force se répand dans tout le corps. De même que le vent souffle de tous les côtés, de même l'homme du milieu du jour au milieu de la nuit, va d'abord en regardant l'est, et du milieu de la nuit au milieu du jour il va du côté opposé⁵. De même que le soleil est plus brillant que la lune, ainsi l'homme a un œil, avec lequel il voit mieux. De même que l'eau dans la mer Firakh-kart, quand elle s'élève, contre la haute montagne Hagar⁶, s'y purifie, une partie s'écoule dans la mer, une autre partie se répand au travers des sillons (canaux) dans tout l'univers. Ainsi le sang dans le corps de l'homme; ayant sa demeure

selon les *amâhâspands*, le Seigneur qui voit tout. On a supposé ce mot du *de* *medha* dont le sens le plus ordinaire est « sagesse » et qui quelquefois signifie « intelligence ». Le *da* est fait d'*dhaut*, généralement à sens = à *de*. Il se peut qu'on y joigne à *ah*. Mais y a-t-il beaucoup d'exemples où il soit correspondant à *de* ? Le sens du mot ne gagne d'ailleurs rien à cette étymologie.

1) Les *Amahâspands* sont au nombre de six qui résident Anhrmazd dans sa tente contre l'aspect du mal, leur nom signifie les Immortels saints ou bien-béatifiés.

2) *Ized*. Le mot *ized* désigne tout être divin en général, le pluriel *izeds* a pris en parlant le sens de Dieu. Ils sont divines en vertu céleste et en mode terrestres.

3) *lien*, *liên*. On pourrait aussi traduire ce mot par « tréson ».

4) Cette phrase est obscure, une partie n'est donnée que par un second exemplaire du *Sandaksh*.

5) La montagne, à laquelle il est fait allusion, se trouve au milieu de l'Océan, la mer *Vasur-kasha*. Cette mer est considérée comme l'origine de toutes les eaux qui coulent sur la surface de la terre, le fait qui est la manifestation dans le corps de l'homme est regardé comme l'origine du sang, appelé plus haut l'eau Anhrmazd, tandis que le cœur n'en est que le réservoir. La mer *Firakh-kart* ne reçoit que l'eau purifiée, tout ce qui est contaminé reste dans une autre mer appelée *Paiké*, la putrefaite, la mer putride. *Revue*, XII.

dans le foie, à chaque aurore, en sort, pour monter au cerveau dans la tête, il circule dans le cerveau, une partie revient couler dans le foie, une autre partie se lance dans les veines, de là vient toute la force du corps. De l'écume dans la tête vient la fraîcheur de l'œil (de la faculté de voir), de l'oreille (de la faculté d'entendre), du nez et de la bouche. De même que cette vallée, qui est le monde, se dirige vers le midi et l'orient (Khôrasân) et que de l'occident vient la source du nuage, de même dans l'homme, le foie, en tant que source du sang, est placé du côté de l'occident, à droite¹. De même que toutes les lumières viennent de l'est et les nuées chargées de pluie viennent de l'occident qui est la source du nuage, de même, dans l'homme, le foie, en tant que source du sang, se trouve placé à droite. De même que les hommes commettent, dans le monde, des péchés, et font de bonnes actions, et que lorsqu'ils meurent on compte leurs péchés et leurs bonnes actions², et que quiconque est pur, s'en va au Garôtmân, et que tout pécheur est précipité en Enfer, ainsi des aliments de l'homme, tout ce qui est pur monte au cerveau dans la tête et devient du sang par qui descend au foie et vivifie tout le corps, tout ce qui est mélangé de poison (ou tout ce qui est le plus contaminé)³ passe de l'estomac dans les intestins et est expulsé par l'anus qui est la représentation de l'enfer. De même que dans la production de la pluie, quand la Deuj devient plus violente, il se produit dans l'eau une prédominance de froid, elle gèle, et il ne pleut pas, ou bien les gouttes d'eau se congèlent et il tombe de la grêle; ce qui produit du dommage et de l'oppression dans le monde⁴, de même les hommes quand ils mangent

1) Le nuage est la source de l'eau, et le foie la source du sang, représentation de l'eau sur la terre.

2) Après la mort, Riân, le juste, le saint, pèse dans une balance d'or les bonnes des justes et des porteurs.

3) Ici mot *gambhîrat*. On peut comprendre de deux façons : ce qui est le plus contaminé, ou ce qui est mélange de poison. La première interprétation paraît meilleure.

4) La grêle est une calamité pour l'agriculture, tandis que la pluie est pour elle un bienfait. Aussi était-il tout naturel que l'on traitât que la grêle comme

avec excès, la digestion est troublée, tout sort et cela produit du ravage et de l'oppression dans le corps. De même qu'Auhrmazd est dans les hauteurs¹ et qu'Ahriman est dans les régions inférieures, et que de toutes leurs forces ils luttent l'un contre l'autre dans le monde, de même dans l'homme il y a deux vents : l'un d'eux est un vent de sagesse, c'est l'âme, dont le lieu est dans le cerveau, dans la tête, sa nature est chaude et humide et va vers le nombril ; l'autre est un vent malfaisant d'essence froide et sèche dont le siège est dans l'anus et qui va vers la vessie (ou bas-ventre). De même que les démons dans le monde quand ils passent dans le vent (ou quand ils font souffler le vent ?), il en résulte des ravages, ainsi chez l'homme, quand ce vent malfaisant se trouve dans les veines, il devient violent, ne laisse point passer le vent de sagesse, il s'y produit une douleur et le corps tremble et frissonne (de fièvre) et les autres sortes de maux qui se produisent dans le corps, sont comme les autres démons nombreux dans le monde. De même que dans le monde, la Gloire de la Religion Mazdéenne ressemble à un *kosti*, brodé d'étoiles, fait dans le firmament de substances célestes² avec trois tours et quatre

L'hiver était causée par les démons. On voit, dans le Bundeshesh et dans l'Avesta que des sorcières touraniennes empêchaient la pluie de tomber, ce qui causait un affreux dommage à la Perse.

On ne voit pas très clairement le lien qui existe entre la production de la grêle et les accidents qui accompagnent la digestion de l'homme qui a trop mangé.

1) Je ne crois pas inutile de donner ici l'extrait suivant du premier chapitre du *Grand Bundeshesh* :

« Il est révélé dans le monde qu'Auhrmazd est dans les hauteurs, suprême en conscience et en bonté et qu'il réside dans la lumière et le temps sans bornes. Cette lumière est le feu et la place d'Auhrmazd, il y en a qui la nomment *Lumière Infinita* » (v. note A, p. 245).

« Ahriman est dans les ténèbres, dans l'imprévoyance et dans l'appétit meurtrier, au fond de l'abîme, et son appétit meurtrier, c'est cette obscurité qui est son lieu ; il y a des gens qui la nomment *Ténèbres Infinites*. Entre les deux, il y a un vide que quelques-uns appellent *Vâi* et c'est là qu'a lieu le mélange... Tous les deux sont à la fois fins et infinis... »

2) Le *kosti* est une couverture avec 72 nœuds correspondant aux 72 obapitres du *Yastâh* ; on lui fait trois tours, un pour les bonnes pensées, un pour les bonnes paroles, un pour les bonnes actions. Il sépare dans l'homme la partie supérieure, qui correspond aux régions supérieures où réside Auhrmazd,

nœuds pour empêcher les ténèbres, l'impureté, et les autres souillures de venir contaminer le monde supérieur; ainsi l'homme porte un kosti à la ceinture avec trois tours et quatre nœuds, pour la Bonne Pensée, la Bonne Parole, la Bonne Action. Les qualités de l'homme se manifestent sous quatre formes (correspondantes aux quatre nœuds); elles sont la pureté au milieu de la contamination. De même que, dans le monde, les hommes commettent de mauvaises actions et font de bonnes œuvres, et que, lorsque l'homme meurt, on fait le compte de l'âme, que l'on envoie les âmes des bons dans le Paradis, et les âmes infernales dans l'Enfer, ainsi l'homme dans le monde mange des aliments. Tout ce qui est le moins mélangé d'impuretés devient du sang pur, tout ce qui est le plus contaminé est refoulé dans les intestins et rejeté par l'anus¹.

Les choses du monde tangible et du monde céleste sont divisées en quatre classes de sept objets. Ainsi qu'il est dit² : Il y a quatre choses invisibles et insaisissables; Auhrmazd, les sept Amshâspands, l'âme et...³. Il y a sept choses visibles et insaisissables : le soleil, la lune, les étoiles, le nuage, le vent, le feu Vazisht, et les feux qui vont leur chemin dans le monde et qui frappent la Drûj⁴. Il y a sept choses invisibles mais saisissables, la Lumière infinie, le lieu des Amshâspands, le Garôlmân, le paradis, la sphère des astres non contaminés, la sphère des astres contaminés (impurs) et le ciel⁵. Il y a sept

des régions inférieures qui appartiennent à Ahirvân. C'est encore une assimilation du corps de l'homme au monde extérieur. Cf. *Lois de Manou*, I, 92. L'homme est pur par en-dessus du nombril. Un des plus grands crimes du Mazdéen est de ne pas porter de kosti. Il est possible que ce kosti brode l'étoile qui est la représentation de la gloire de la Religion soit la voie Lactée.

1) Ce paragraphe est une répétition d'un précédent.

2) Dans l'Avesta.

3) Il manque une de ces choses, il est difficile de la suppléer. Il y a sept Amshâspands en comptant Auhrmazd, leur créateur et leur chef.

4) Les Drûjs sont les démons femelles que le feu met en fuite, comme il met en fuite les animaux sauvages durant la nuit, ou tout en minant les empêchant de trop s'approcher.

5) *Auft-astôdê* se traduit par Il y a sept choses invisibles et saisissables (etc.). Les astres non contaminés ou purs sont les étoiles, les autres les planètes. Cf. note 5, page 244.

choses visibles et saisissables : la terre, l'eau, les plantes, les animaux, les métaux¹. La pensée et le jugement (la faculté de discerner) sont à la fois invisibles et insaisissables, mais les deux oreilles, les deux yeux sont visibles et saisissables. Le foie, les poumons, la vessie (ou peut-être le fiel), le cœur, les intestins, la rate et les reins sont invisibles mais saisissables. Dans ce monde, les gens qui ont besoin sont en plus grand nombre que les riches, à cause de l'obscurité, du froid et des autres maux qui sont les armes des démons². Quand ils (les démons) tiennent pour frapper les Izeds célestes, ils se jettent sur les pauvres, les écrasent et causent du dommage dans le monde. Car si le monde tout entier était riche, les démons seraient vaincus, et il ne se produirait pas de mal pour la création, car ils ne pourraient venir³. Ceci est l'image de l'été et de l'hiver, de l'obscurité et de la clarté : car de tout endroit d'où s'enfuit la lumière (à cause de) l'obscurité pour se rendre dans son lieu propre⁴ là il n'y a pas de lumière. Et quand l'été vient du sud (le Nimrôz), l'hiver se retire vers le nord, et quand l'hiver survient, l'été se réfugie dans le midi, son lieu d'origine⁵. Quand l'été s'accroît en force, la force de l'hiver s'accroît aussi, quand l'hiver croît en violence, la violence de l'été croît de même. De même, dans l'homme, quand le foie devient plus fort, la rate le devient aussi, quand c'est

1) Il manque deux de ces choses, peut-être sont-ce les deux oreilles et les deux yeux de la phrase suivante.

2) Tous les maux de cette terre sont l'œuvre d'Ahriman ou de ses démons, de même que tout ce qui se fait de bon vient d'Ahura Mazda. Leurs armes sont les malheurs dont ils envahissent l'humanité et qui n'ont pas d'autre but que de contraindre l'œuvre d'Ahura Mazda. C'est pour cela qu'il est dit que les démons, quand ils veulent attaquer les esprits célestes, s'en prennent aux habitants de la terre.

3) Les armes des démons étant le froid, la faim, la soif... n'ont pas de prise sur les riches qui peuvent se chauffer, se rassasier et étancher leur soif à leur gré.

4) *Yitâgâde*, persan *jàgâde*, demeure, habitation.

5) Ces tempêtes sont surtout à dire que les démons représentés par l'obscurité et l'hiver, et les esprits bienfaisants tels que la lumière et l'été sont incompatibles et se nuisent mutuellement.

la rate qui gagne en force, le foie s'accroît aussi. Ceci aussi est révélé que chaque faculté de l'homme est sous la dépendance d'un génie¹. L'âme et toute lumière associée à l'âme, l'intelligence, la perception et le reste sont sous la dépendance d'Anhrmazd lui-même, la chair de Vahmân, les artères d'Artavahisht, les os de Shatrêr, le cerveau de Spandarmat, le sang de Khôrdat, les poils d'Amârdat en personne.

COMMENTAIRE

1. — Il existe deux rédactions de ce texte, la seconde est plus courte et par endroits tout à fait différente de celle qui est traduite ici. Le manuscrit que j'ai eu à ma disposition et qui n'existe dans aucune bibliothèque européenne, laisse à désirer au point de vue de la correction. Le principal intérêt de ce morceau est de rentrer dans la catégorie des textes messianiques. Les Parsis croient que la domination des Arabes qui ont renversé la dynastie Sassanide et qui ont converti la Perse à l'islam, ne sera pas plus éternelle que celle de l'Arabe Zohâk (Zahhâk, Azh-Dahâka), qui, après, s'être emparé du trône de Jemschîd et régné durant mille ans, est à son tour renversé par Ferîdûn qui étend sa domination sur le monde tout entier. Le Messie qu'attendent aujourd'hui les Parsis est nommé *Vahrân* ou *Bahrâm varjdrav*, Bahrâm le victorieux. On lui donne aussi l'épithète de *Amârdat*, puis-

1) Toutes les forces de la nature et tous les êtres dépendent d'un génie. On voit par la fin de ce texte qu'il en est de même des principales parties du corps. Anhrmazd étant l'intelligence parfaite est chargé de gouverner tout ce qu'il y a de moral dans l'homme, et les autres Anshûspandâs se sont partagés les organes du corps. On voit très clairement pourquoi le sang qui est l'image de l'eau, et les poils qui sont la représentation des végétaux sont sous la dépendance de Khôrdat, génie des eaux, et d'Amârdat, celui des arbres. L'artavahisht est moins clair pour les autres. Vâhmân est le chef des troupeaux, Artavahisht du feu, Shatrêr des métaux, et Spandarmat de la terre.

sant. Il paraîtra dans le monde le jour Khordâd du mois Farvardîn. Je crois que le meilleur commentaire de ce morceau sera la traduction d'un passage inédit du Bundehesh, p. 277 :

« Alors les Tadjiks (*Arabes*) vinrent en grand nombre, vers la Perse. Yazdakert (*le dernier Sassanide*) leur livra un combat (*à Nihâvand*), mais il ne put les repousser. Il se replia sur le Khôrasân et le Tûrkestân; il demanda du secours en chevaux et en hommes¹ mais on le tua là (*à Merv*). Le fils de Yazdakert se retira aux Indes, et emmena avec lui une armée, avant d'arriver dans le Khôrasân, elle fut harcelée et anéantie et la terre d'Irân resta en la possession des Tadjiks. Ils répandirent leur propre loi et leur maudite religion; ils détruisaient beaucoup de coutumes des anciens et persécutèrent la loi mazdéenne. Ils pratiquèrent la coutume de jeter des corps morts à l'eau, de les enfouir dans la terre et d'en faire leur nourriture². Depuis le commencement du monde jusqu'à ce moment, jamais pire calamité n'avait fondu sur le monde... Il est dit dans la Loi (*l'Avesta*) : Leur tyrannie cessera, elle sera renversée... Puis du côté du Kâvulistân viendra un homme en qui résidera la gloire de la famille des divins Kéanides, qu'on appellera Kat-Vahrâm, tous les hommes se rangeront derrière lui, il étendra sa domination sur les Indes, le pays de Rûm, le Tûrkestân et tous les pays... il répandra la Loi Zoroastrienne et personne ne pourra plus avoir une autre croyance. »

Le Bundehesh fait venir Vahrâm du pays de Kâbul qui à cette époque était considéré comme un pays à peu près indien... On remarquera que Vahrâm est appelé Kat-Vahrâm, le *Kéanide* et non le *Sassanide*. Il est vrai que les Sassanides sont rattachés aux Kéanides dans les listes généalogiques du

1) Cf. le récit de Ferdousi sur la mort de ce prince, en lisant : *aye a gahad apyârâ hôpâkânâst*.

2) Ce sont les plus grands crimes possibles, le cadavre étant impur souille tout ce qu'il touche. Les ambassadeurs arabes envoyés à Yazdakert lui avouèrent qu'ils mangèrent des cadavres. Malcolm, *Hist. de Perse*, I, p. 353.

Bundehesh. Ardeshir I^{er} est le descendant de Sasân, fils de Vahmân, fils d'Isfandiâr, fils de Kai-Gushlâsp.

II. — Ce texte est un des chapitres inédits du *Grand Bundehesh* dont j'espère faire paraître bientôt une traduction intégrale.

Il s'étend de la page 237 à la page 247 dans le manuscrit que j'ai eu à ma disposition et qui a appartenu à M. James Darmesteter. Il est fort bien écrit et assez correct.

Le principal intérêt de ce chapitre consiste dans l'exposé d'une doctrine qui est bien connue dans l'antiquité classique, celle qui rend solidaires le monde et l'homme, dont le corps est considéré comme une représentation en petit du monde, comme un microcosme. Ces théories philosophiques, qui sont très voisines du gnosticisme, n'ont jamais été exposées sous une forme aussi dépouillée d'artifice et aussi matérielle. L'auteur ne s'occupe que fort peu, seulement en quelques lignes, à la fin, des facultés de l'homme, et ne s'inquiète que des organes du corps. Il aurait été curieux de rapprocher la doctrine que renferme ce texte de celle des philosophes grecs comme Olympiodore, ou des juifs qui ont écrit en arabe comme Bahia et qui semblent s'être ralliés à ces théories. Ce travail gagnera à être fait par un spécialiste. Il soulève trop de questions qu'on ne peut avoir la prétention de trancher en quelques lignes, et qui demandent une longue étude.

Bien que l'Avesta n'offre pas d'exemples de cette théorie philosophique, il est presque certain que ce chapitre comme tout le Bundehesh n'est que l'écho de textes qui ont été perdus par le malheur des temps. Cette circonstance rehausse encore la valeur de ce morceau.

E. BLOCHET.

SUR LA TRADUCTION PAR SAINT JÉRÔME D'UN PASSAGE DE JONAS

On lit dans le livre de *Jonas* (ch. iv, 5 et 6) que le prophète, après avoir prêché à Ninive, s'était élevé un abri hors des murs de la ville, à l'orient; et que Dieu fit pousser une plante qui grandit et donna de l'ombre à Jonas.

Le nom hébreu de l'arbruste est traduit dans les Septante par *citrouille* (*καλαμίνθη*) et dans la version de saint Jérôme par *lierre* (*hedera*), divergence qui fut le point de départ de débats fort longs. Les ennemis de Jérôme s'empressèrent de la signaler. L'un d'eux¹ avait dit et répété à Rome que l'interprète s'était rendu coupable d'un sacrilège en mettant le mot *lierre* à la place du mot *citrouille* dans la traduction de *Jonas*². Ce changement fournit à Rufin un moyen nouveau d'étayer son raisonnement habile et perfide contre les traductions nouvelles qu'avait données saint Jérôme des Écritures saintes. Changer quoi que ce fût au texte sacré sous prétexte de rectification n'était-ce pas en détruire toute la divine autorité? N'était-ce pas prêter à rire aux Gentils? La correction suppose évidemment la faute, et ce qui est fautif ne saurait être divin³. Désormais rien ne serait plus stable. Les bas-reliefs gravés sur la pierre des tombeaux devraient à l'avenir représenter Jonas dormant à l'ombre d'un lierre et non d'une citrouille, afin que les morts eux-mêmes connussent cette

1) V. pour tout p. 257 sqq. et p. 261 sqq.

2) Hieronymus, *Comment. in Jon.* IV, 6; *Migne, Patrol. lat.*, t. XXV, col. 1147.

3) « Certum est autem sacrorum praeceptis ubi emendatio subsecuta est » Rufin, *Apol. in Hieronym.*, II, 35.

innovation. Il en serait ainsi jusqu'au jour où ce moderne législateur jugerait le moment venu de substituer au lierre un arbuste nouveau.

Ces réflexions de Rufin éveillent le désir de savoir à quelle plante l'art chrétien accorda la préférence, partout où il retraça l'histoire de Jonas. Or, le plus souvent, sur les sarcophages, les médailles de métal, les lampes, les pierres gravées, les fonds de coupes de verre (coupe de Podgoritz) ¹, surtout les fresques des catacombes, la plante qui donne son ombre au prophète est une citronille. Elle a pour signe distinctif ses fruits au ventre allongé. Le prophète s'y voit assis ou couché, le bras et la main repliés sur la tête. Tantôt la courge recouvre la tonnelle, comme sur le haut de la fresque dite des Orantes de Saint-Saturnin ², sur la lipsanothèque de Brescia et sur la fresque du cimetière de Calliste ³; tantôt elle s'élève sans appui, droite ou oblique ⁴, comme dans la reproduction d'une sculpture du Musée chrétien de Saint-Jean de Latran ⁵, et sur le plat de reliure en ivoire de la Bibliothèque de Ravenne ⁶.

Certains bas-reliefs offrent cependant un arbuste dont l'espèce n'apparaît pas clairement. Sur un sarcophage des martyrs Eutrope, Bonuse et Zosime on voit un Jonas couché sous un arbre incliné non étayé, ni rampant ni montant, portant des feuilles mais nul fruit. Il se peut que le sculpteur ait ici voulu figurer un lierre et se soit inspiré par exception du texte de Jérôme ⁷.

La présence persistante de la citronille dans ces représen-

1) V. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, p. 14, et Picoté, *Archéologie chrétienne*, p. 106, ouvrage écrit avec beaucoup d'agrément.

2) V. Rollot, *Catacombes de Rome*, I, ch. xxviii, p. 251.

3) V. Picoté, *op. cit.*, p. 107 et 342 et Bottani, LVI, cité par Martigny, *Rec. des antiquités chréti.*, 2^e éd., art. Jonas.

4) V. *plus loin*, p. 207.

5) Rollot, I, pl. XXVIII, fig. 4.

6) Picoté, p. 338.

7) Du Roux, *Bull. d'arch. crist.*, 1886, p. 46.

tations a fait conclure, au moins en ce qui concerne celles des catacombes, qu'elles devaient être antérieures à la version hiéronymienne. Peut-être serait-il plus exact de dire que les artistes chrétiens n'ont ou connu ou reconnu que la seule leçon des Septante. D'ailleurs si la Vulgate et l'Église entière ont plus tard adopté le livre de Jérôme, au début plusieurs docteurs ou évêques sont restés fidèles à la courge des Septante, par exemple Ambroise et Augustin¹.

Augustin en effet, au commencement de la querelle tout au moins, sembla se ranger dans le camp des ennemis de Jérôme avec Rufin. Il n'approuvait pas les changements apportés au texte sacré et consacré. Il voulut faire sentir à Jérôme les inconvénients de ces retouches moins par le raisonnement que par le récit d'un curieux fait². Dans une ville d'Afrique (on en ignore le nom; c'était peut-être Oea laquelle pourrait n'être autre que Tripoli³; mais le texte n'est pas établi d'une façon certaine) un collègue d'Augustin en évêque faisait lire la Bible en chaire d'après la version latine du docteur chrétien hébraïsant. Le passage de *Jonas*, où se trouvait le mot « hederà » au lieu du mot « cucurbita », auquel tout le monde était accoutumé, fit scandale; et les Grecs de la ville, partisans nés de la version grecque, de crier au sacrilège, et le peuple de s'ameuter. Que résoudre? On invoque l'autorité des juifs. Ils déclarent, est-ce ignorance, est-ce malice? que le texte hébreu donne raison à la version des Septante et à l'ancienne Italice. Pour l'évêque, la courge c'était la vie, le lierre c'était la mort; force lui fut de rétablir l'expression reçue pour garder ses fidèles et son siège épiscopal. Augustin termine en exprimant sa croyance à la possibilité d'une erreur de Jérôme en de semblables cas.

Cet incident tragi-comique n'a rien de surprenant. Une atteinte ou l'apparence d'une atteinte à des idées respectables ou respectées avait créé un petit mouvement popu-

1) V. Houtzart, *Index n. Vulgate*, p. 2.

2) *Migne, Patrolog. lat.*, XXII, col. 833.

3) *Id.*, *ibid.*, tome 41 col. 41, XXII, col. 222 a.

laire que l'intérêt et la passion de quelques habiles étaient venus anfler et soulever.

Où, les critiques dont Jérôme était l'objet en cette circonstance procédaient plutôt de la passion que de l'impartial souci de la vérité. Elles avaient, à côté des motifs déclarés et désintéressés dont elles s'autorisaient, d'autres motifs personnels et secrets. La question de savoir si Jérôme avait ou n'avait pas traduit exactement l'hébreu était secondaire. L'essentiel était, pour les Grecs, attachés à leur version des Septante, de rendre la tâche difficile à celui qui en ébranlait l'autorité, pour les juifs, d'entretenir la discorde dans le camp des chrétiens, pour Rufin de satisfaire sa haine contre son ancien ami, pour tous les ennemis de Jérôme de le discréditer et de l'accabler. Peut-être même Augustin, le saint prélat, malgré sa grande âme, avait-il une goutte de jalousie au cœur.

I

Jérôme n'eut garde de se méprendre sur les véritables sentiments de ses adversaires. Il répondit aux attaques passionnées par des ripostes plus passionnées encore. A chacun de ceux dont il suspecte l'impartialité, il distribue railleries, traits aigus¹, sarcasmes, conseils menaçants, avec largesse, quelquefois avec plus de force que de goût. Ce ne sont que jeux ironiques dont l'éloignement des âges empêche souvent de voir toute la portée, qu'allusions plaisantes ou mordantes dont on devine au moins la malice lorsqu'on n'arrive pas à la sentir pleinement.

Voici d'abord venir celui qui l'accusa de sacrilège. Son nom véritable on ne le sait pas au juste², mais, par les soins de Jérôme, les surnoms ne lui manquent pas. Il l'appelle « can-

1) « Sicut uni macro » (*De Ruf.*, t. 30).

2) Cf. p. 201 sup.

therius », haridelle qu'on abandonne lorsqu'elle a roulé dans le fossé¹, car vouloir l'en tirer serait peine perdue, esprit fourbu que sa sottise pousse dans mille impasses et que sa faiblesse empêche d'en sortir. Et pourtant il a dans les veines le vieux sang des Cornelius et dans l'âme, du moins il s'en vante, le talent critique des Asinius Pollion². Les mots : *de antiquissimo genere Corneliorum* doivent s'entendre d'une parenté physique : il descend des uns ; les mots *de stirpe Asinii Pollionis*, d'une parenté morale : il procède de l'autre. En effet la gens Cornelia était assez fameuse pour qu'on pût rappeler à un Cornelius son origine soit dans une bienveillante, soit dans une malveillante intention. Mais la famille de Pollion était obscure ; si l'on pouvait se faire gloire de tenir de lui, ce n'était sans doute pas, puisqu'il était de basse extraction, pour être son descendant, mais pour être son émule. Cette interprétation qui tient le milieu entre celle de Victorius³ et celle d'Érasme⁴ est confirmée⁵ par l'examen des passages où il est parlé des Cornelius, tribuns séditioneux⁶, et d'un Tuscus Lavinius ou d'un Asinius Pollion de famille cornélienne⁷. Le sens, une fois fixé, il faut encore essayer d'en démêler les nuances. Pourquoi Jérôme fait-il mention de l'origine de son adversaire ? De deux choses l'une : ou ce Cantherius passait en effet pour être de la gens Cornelia ; alors l'antiquité de la race est peut-être ici rappelée par contraste avec l'abâtardissement du rejeton. Ou bien il se targuait à tort de cette parenté, et l'on raille sa prétention. Ces explications ne sont données ici qu'à titre de suppositions

1) Sous doute de *cantherium*, en grec *καθηρίον*.

2) « Minime, sic, cantherius in feno », (T. Livre, XXII, 97), expression proverbiale ; s. Facellini, art. *Cantherius*.

3) *In Joa.* IV, 6; Migne, *Patrol. lat.*, XXV, col. 1447.

4) Migne, *Patrol. lat.*, XXII, col. 939 b.

5) *Ibid.*

6) V. *pass. sup.*, p. 256 et 261.

7) *Patrol. lat.*, XXV, col. 1448.

8) *In Ruf.*, I, 30; *Patrol. lat.*, XXII, col. 440.

auxquelles laisse le champ libre le silence des commentateurs.

Mais les Cornélii ne sont pas seuls mis en cause. L'auteur du Commentaire sur Jonas cite en outre les noms d'Asinius Pollion¹ et de Lucius Lavinius ou Laminius². Asinius Pollion, sévère critique des œuvres d'art, n'avait fait grâce de ses censures ni à César³, ni à Salluste⁴, ni surtout à Cicéron⁵. Lucius s'était fait le détracteur de Térence qui, dans ses prologues, se plaignait amèrement de lui⁶. Le censeur de Jérôme était donc pour Jérôme ce qu'était Lucius pour Térence et Asinius pour Cicéron « un Lucius Lavinius ou un Asinius Pollion de race cornélienne. »

Le rapprochement, déjà désobligeant par lui-même, paraît doublé d'un jeu maqueur sur les mots. Suivant Teuffel⁷, Jérôme en écrivant « Cornello » et « Asinio Pollione »⁸, aurait fait allusion à *cornu* et à *asinus*. Ce Cantherius serait bête à porter des cornes (vg. *horodum*), ou serait un vrai âne. Il faut reconnaître que le sens de *cantherius* répond bien à celui d'*asinus*. Au surplus, il semble que Tite Live⁹ ait équivoqué sur les mêmes termes lorsqu'il raconte la chute du cheval ou de l'âne (*cantherius*) et de son maître Asellus¹⁰. Pour en finir avec ces plaisanteries à double et triple détente, on peut ajouter que Roller¹¹ voit dans l'emploi de *cantherius* une allusion à *cantharus*, vase à usage que l'on emplît de vin. Serait-ce pour insinuer que le personnage est une outre à vin? Il est permis d'en douter, mais il est certain que, quelques lignes plus bas, on l'accuse de s'enivrer.

1) *In Jon.*, IV, 8; *In Ruf.*, I, 36; *Ep.*, 112, 22.

2) *In Ruf.*, I, 30 et Migne, *Patrol. lat.*, XXXIII, col. 430, 2.

3) *Suet.*, *Cæs.*, 56.

4) *Suet.*, *græm.*, 10.

5) *Sén. Suas.*, VI, 34; VI, 15; *Quint.*, VII, 4, 22 d'après Teuffel, *Litt. romaine*.

6) 224.

7) C'est le « *malevolus velis poeta* ».

8) *Jatt. romane*, § 524, 3; *Id.* 64.

9) *Ep.*, 112, 22, 44, Vallarsi, reproduite par Migne.

10) *T. Live*, 23, 47.

11) Cf. Forcellini, *Lex.* à *Cantherius*.

12) *Uac.*, VII, 1, 1, cf. *Uac.*.

En effet, si le contradicteur de Jérôme veut bannir le lierre, c'est pour la raison suivante : *timuit videlicet ne si pro cucurbitis hederae nascerentur, unde occultis et tenebrosis hiberet, non haberet*. Rollar entend ainsi : « Quand tu bois sous la feuillée, tu craindrais que le lierre ne suffît pas à te dérober aux regards. » Sans vouloir discuter le mérite de cette interprétation, ne peut-on observer qu'elle se concilie malaisément avec ce qui suit : *et remota in ipsis cucurbitis...* etc., phrase fort obscure pour nous ? Il est donc permis de hasarder une autre explication, même si elle n'offre pas le caractère de la certitude. Des fouilles faites à Rome ont amené la découverte de flacons arrondis dont le ventre était décoré de figures variées¹. Les modèles qui nous sont parvenus sont naturellement d'une substance résistante, mais on en fabriquait aussi avec le fruit de la courge. C'étaient de vraies gourdes sur lesquelles, à partir de l'époque chrétienne, on se mit à représenter des têtes d'apôtres. C'est précisément ce qui est expliqué dans notre texte². Le contradicteur de Jérôme, en sa qualité de pieux personnage et, selon toute apparence, de moine³, avait chez lui des gourdes à têtes d'apôtres qu'il faisait passer pour objets de dévotion, mais qu'il tenait toujours pleines. Elles lui servaient à satisfaire son goût pour la boisson, sournoisement⁴. Mais s'il était arrivé qu'au lieu de courge il n'eût ponasé plus que du lierre, c'en eût été fait de ces clandestines et chères libations. Est-il déraisonnable d'admettre que telle ait pu être la pensée du satirique docteur chrétien.

Mais le persiflage alterne avec les sarcasmes. Le partisan de la citrouille, si redevable qu'il lui soit, ne va pas jusqu'à lui

1) V. Diet. de Rich. : *Ampelid.*

2) « Et reversa in ipsis cucurbitis nascentium, quae vulgo anticomaria vocant, sicut apostolorum imaginem subdunt » (la Jou., IV, 6). Le mot *anticomaria* ne figure pas dans les lexiques. Je ne vois pas que ce mot ait frappé personne, dit M. Goulet dans sa savante étude sur la *Lettre de saint Jérôme*, p. 94.

3) Cf. p. 294 sup.

4) « Tenebrosis ». C'est le seul exemple que l'on cite de ce mot. V. Goulet, p. 106.

devoir son nom¹. Il ne mérite certes pas d'être appelé gourde, ou tête de gourde. L'expression *cucurbitos caput* signifiait un set². Loin donc d'avoir rien de commun avec la courge, ce nom déjà glorieux des Cornelius a pu être échangé contre celui des Émile, c'est-à-dire le nom de tribuns séditieux contre celui d'illustres consuls³. Que signifie ce retour des Cornelius et cette arrivée des Émile dans l'affaire? Que faut-il entendre par cet échange de noms? De quels tribuns s'agit-il? Autant de questions auxquelles l'hypothèse peut seule répondre. Les plus fameux des tribuns séditieux sont les Gracques, mais ils n'étaient pas à proprement parler de race cornélienne, bien que fils de Cornélie. Est-ce donc à Cn. Cornelius, tribun du peuple en 71 avant J.-C., qu'il faut se reporter ou mieux à C. Cornelius, tribun du peuple en 687, l'auteur des lois restrictives de l'autorité du sénat, accusé de majesté, défendu par Cicéron dans ses *Corneliani*? Quant à la mention des Émile, on peut supposer que *cautherius* s'appelait Aemilius⁴ de son vrai nom et que Jérôme lui octroie de sa propre autorité des ancêtres nobles mais fictifs, si bien qu'il lui fait suivre en sens inverse et par décision la marche suivie par Scipion le deuxième Africain qui passa de la famille des Aemilii dans celle des Cornelii Scipiones.

Mais enfin ce personnage que l'irascible docteur chrétien balafre de mille manières, qui pouvait-il bien être? Le premier nom qui vient à l'esprit est celui de Rufin. Mais la chronologie répugne à cette solution en apparence si naturelle. La rupture ouverte de Rufin et de Jérôme se place vers l'an 394. Donc le censeur malveillant que Jérôme appelle « notre Lucius » dans la préface de son livre des *Questions hébraïques sur la Genèse*⁵ ne peut guère être Rufin, puisque cette préface fut écrite en 389. En outre, Rufin vécut en

1) De Jan., IV, 6.

2) Apulée, *Mét.* I, 15.

3) De Jan., IV, 2.

4) Cf. Vallart réprouvé par Migne, XXV, col. 1147 a.

5) Migne, *Patrol. lat.*, XXXI, col. 989, 3.

Orient depuis 372 jusqu'en 397 : il ne put donc pas lancer lui-même à Rome¹ pendant cette période une accusation de sacrilège contre son rival. Or cette accusation se produisit au plus tard en 392 et peut-être quelques années auparavant, aussitôt que vint le jour la version latine de *Jonas* faite par le nouvel interprète de la Bible d'après le texte hébreu. L'ancienneté relative de l'accusation est attestée par plusieurs passages de saint Jérôme. C'était à Rome, il y a longtemps (*dudum Romae*), est-il écrit à ce sujet dans le Commentaire sur Jonas, lequel est de l'an 397. Un siècle s'est écoulé depuis (*ante annos plurimos*), lisait-nous dans l'épître à Augustin² qui date de 404. A plusieurs reprises Jérôme, écrivant vers l'an 400, et faisant allusion à des événements antérieurs à 390, emploie les mêmes expressions de *dudum* et de *ante annos plurimos*³.

D'autre part Rufin lui-même semble bien désigné parfois par ces pseudonymes de Luscius Lavinius, et d'Asinius Pollion de race cornélienne. Jérôme reprend et répète ces appellations lorsque, dans son Apologie, il se défend d'avoir exercé sa verve contre âme qui vive, excepté contre ses envieux dont le chef est ce hérissin jaloux⁴ qui a nom Rufin. On peut ainsi arriver à penser, le respect de la chronologie l'exige, que ces noms empruntés de Cantharus, de Cornélius, de Luscius, d'Asinius Pollion désignaient un ou plusieurs personnages, autres que Rufin, ennemis de Jérôme avant Rufin, mais qu'une commune animosité groupa plus tard autour de Rufin. Jérôme, les confondant à son tour en sa pensée belliqueuse, entendait atteindre l'un en frappant l'autre et railler celui-ci en daubant sur celui-là. Rufin, l'ennemi mortel, était tou-

1) « Romae dudum me succensisse mirabor » (*In Jon.*, IV, 5).

2) *Epist.* cxi, 142, 22, 24. Vulgati, reproduits par Migne.

3) « Psalterium... quod... dudum Roma suscepit » (*Apol.*, II, 36) : — « psalterium dudum Romae postius enunciatum » (*prol.* de la version des *Psalmes* d'après les Septuagint) = « interpretatio latineptus... ante annos plurimos diligenter enunciatum » (*Apol.*, II, etc.). Voir la discussion chronologique dans Migne, *Prolog.*, XXVII, p. 23, prolog. II.

4) « Histrionus et bellus mortis luminis » (*In Ruf.*, I, 30).

jours la cible¹ de ses traits, qu'ils vinssent à lui tout droit ou par ricochet².

Il est une supposition qui, si elle était prouvée, rendrait encore plus plausible la précédente explication. Il faudrait admettre, ce que les textes ne disent pas expressément mais ce qu'ils laissent soupçonner³, que la discorde entre Rufin et Jérôme, eût couvé longtemps avant de flamber. Alors le ou les détracteurs que Jérôme affuble de tant de surnoms et qui l'accusèrent à Rome de sacrilège n'auraient été que les organes de Rufin. Jérôme, instruit de ces manœuvres, n'aurait pas craint d'aller en chercher dans l'ombre le principal auteur, derrière les agents ou sous-ordre qu'il dirigeait. Il aurait frappé le corps au bras pour que la tête ressentit le coup.

Tous ceux qui avaient blâmé la substitution du lierre à la citrouille dans la version nouvelle eurent tour à tour leur compte. On vient de voir comment furent traités Rufin et ses amis. Les meneurs et les Grèce qui, suivant le récit de saint Augustin, avaient dans la cité africaine ameuté le peuple en criant au travestissement des Écritures, protégés par leur obscurité, ne méritaient pas l'honneur d'une riposte en règle. Jérôme ne lance qu'un mot à leur adresse, mais il parait l'avoir fait de verve et d'ironie tout expresse pour eux, en latin comme en grec; ce sont des *cucurbitarios*⁴, partisans de la courge et ailleurs des *παλαμάρηδες*⁵. Les juifs qui ont affirmé l'exactitude de l'ancienne Itaque sur ce point n'ont pu le faire que par ignorance ou par moquerie. Enfin Augustin est lui-même quelques éclaboussures. Son histoire de la sédition a tout l'air d'un conte inventé à plaisir⁶. Son

1) « Et ut enim stipitem cuncta jacula dirigo » (Jn Ruf., I, 30).

2) Cf. Popelien, des démentations, Migne, Patrol. lat., XXI, col. 163; VD et XXII, col. 459, 3.

3) « Quis ex impatientia respondendi, respondit ex vero qui petitur? » (Jn Ruf., I, 30).

4) Ep., 112, 22. Ce mot ne se trouve pas ailleurs. Cf. Paccellini et Goulet, p. 109.

5) Ne figure pas dans le *Thesaurus* de H. Estienne, V. In Jon., IV, 6.

6) « Texis fabulam » (Ep., 112, 22).

attaque manque de loyauté, puisque Augustin, en n'indiquant pas quel est le passage incriminé, ôte à celui qu'il accuse la faculté de se défendre¹. Enfin la prière qui terminait la lettre était d'une modestie et d'une courtoisie où grondait la menace.

II

Après avoir fait à chacun sa part de railleries ou de paroles mordantes, Jérôme essaie de justifier la substitution du lierre à la courge au nom de la science et de la raison.

La plante de Jonas, dit-il, est désignée dans le texte hébreu par le mot *ciccion* et il en donne une description minutieuse². C'est un arbuste aux larges feuilles, comme celles du pampre, à l'ombre épaisse. Sa tige se dresse d'elle-même sans le secours d'aucun étai. Il se rencontre fréquemment en Palestine et surtout dans les terrains sablonneux. Sa graine, à peine plantée, germe avec une rapidité merveilleuse : herbe aujourd'hui, c'est un arbuste demain. Il a quelque analogie avec le lierre, mais il s'en distingue ainsi que de la citrouille par ce fait que le lierre et la citrouille rampent sur le sol à moins qu'on ne leur donne un soutien. Aucun mot latin, ajoute le commentateur, ne correspondait exactement au *ciccion* hébreu³. Que fallait-il faire ? Transcrire purement et simplement le nom hébreu ? Personne n'eût compris, suivant Jérôme. Les grammairiens auraient imaginé qu'il s'agissait de quelque bête de l'Inde, de quelque montagne de la Béotie, de quelque monstruosité du même genre. Adopter la leçon des Septante *καλαμὶς* et de l'ancien interprète latin *cucurbitum* ? c'était dire ce qui n'était pas dans l'hébreu. Faute de mieux, il avait suivi l'exemple des autres anciens interprètes et avait traduit par lierre, en grec *κισσός*, en latine *hedera*.

1) Ep. 112, 22.

2) In Jon., IV, 6 et Ep. 112.

3) « Scimus nullum hanc remem arboris non habebat. »

Le raisonnement qui précède donne prise à la critique. A supposer que le terme hébreu n'eût d'équivalent ni en grec ni en latin, Jérôme ne devait-il pas suivre sa première idée et transporter sans y rien changer le mot hébreu dans le texte latin? — On n'eût pas compris. — Mais rien ne l'eût empêché de s'expliquer dans une note ou dans un commentaire. Mieux valait en tout cas pour le lecteur ne pas comprendre que d'être, même légèrement, induit en erreur. Il l'est en effet par le mot *lierre* et Jérôme le sait bien, puisqu'il connaît fort bien la plante appelée ciceion, puisqu'il montre lui-même que cet arbuste est celui qui convient le mieux aux circonstances du récit¹. Le Jésuite A Lapeire (de la Pierre, van den Steen) dans son Commentaire observe, à la décharge de Jérôme, que la feuille du lierre rappelle celle du ciceion et que cette analogie justifie la traduction nouvelle à peu près comme la ressemblance du loup et du chien, animaux terrestres, avec le loup et le chien de mer justifie la dénomination donnée à ces poissons. Il n'en est pas moins vrai que le terme de « lierre » est inexact, que le lierre et le *ciceion* diffèrent en plusieurs points et notamment en ce que l'un rampe et que l'autre croît en arbre. Le traducteur déclare n'avoir pas voulu transcrire le mot hébreu pour éviter les critiques des grammairiens; y a-t-il échappé davantage en procédant comme il l'a fait? Mais non; il voulait à tout prix se servir d'un mot latin. Soit. Pourquoi choisir *hedera* de préférence à *cucurbita*? Ni l'un ni l'autre n'est conforme à l'hébreu; l'un n'est pas plus inexact que l'autre. Le dernier a même sur le premier l'avantage d'être consacré par l'usage et la tradition. Il figure dans la fameuse version des Septante. L'autre n'a pour lui que l'autorité des interprètes les moins connus, car il est probable qu'Aquila et Théodotion ne l'ont pas admis et qu'ils ont conservé le mot hébreu. Le passage de saint Jérôme où l'on lit qu'Aquila et les autres interprètes

1) Jo-Ann., IV, 4.

2) Cf. p. 267.

anciens ont écrit *arbor*¹⁾ semble altéré, car, d'après un manuscrit des hexaples Aquila et Théodotion avaient mis *arbor*²⁾, le mot hébreu transcrit en lettres grecques³⁾. Mais alors comment expliquer le choix singulier de *Jedea*?

De même que les contradicteurs de saint Jérôme, en blâmant ce choix, s'étaient plutôt laissés guider par leur haine du traducteur que par leur amour pour l'exactitude de la traduction, de même Jérôme, en faisant ce choix, avait plutôt consulté ses préférences personnelles que les exigences de la raison. Il semble que ses remarquables qualités d'interprètes se soient ici laissées un peu mettre en défaut. Ce ne fut pas uniquement la crainte de la censure qui le détermina à ne pas transcrire le mot hébreu, comme il le devait, en l'absence de tout mot correspondant latin, puisqu'il osa bien, par sa leçon nouvelle, s'exposer à un orage de protestations. Non. C'étaient de secrètes raisons d'amour-propre auxquelles il obéissait. Il lui fallait un mot latin à mettre victorieusement en face du mot latin de la vénérable Itaque, fille aussi des Septante. Il avait entrepris de donner au texte de la bible latine toute la pureté possible et souvent en effet il a été heureux dans ses corrections faites d'après l'hébreu. Certes, il prodiguait les témoignages de son respect à la version des Septante, antique monument de la foi, mais n'éprouvait-il pas une intime satisfaction à y découvrir, à y coloyer des inexactitudes? Plus nombreux étaient les passages qu'il amendait, plus claire et plus immédiate apparaissait la nécessité de la révision sur l'hébreu.

III

Au demeurant, l'arbusiste de Jonas a un nom tant en latin qu'en grec; il en a même plusieurs. Jérôme aurait dû les connaître, comme nous les connaissons aujourd'hui. Hérodote

1) *Ips.* 412, 32.

2) Cf. Migne, *Patrol. lat.*, XXII, col. 1000.

(II, 94)¹ nous apprend que chez les Égyptiens le ciron s'appelle *zizac*. On lit dans Plin (l. XV, ch. vu)² : « Cici arborem in Aegypto copiosam alii crotonem, alii fili, alii sesamum agreste appellant. » La graine de cet arbuste ressemble à la lique. D'où le nom de *zizac* en grec et de *ricinus* en latin donné à l'arbre tout entier. La conformation de sa feuille lui a valu en outre le nom de *palmus Christi*. C'est le *ricinus communis*, la grande majorité des commentateurs s'accorde à le reconnaître³, c'est le ricin, qui atteint une hauteur raisonnable surtout dans les pays chauds, dont la tige est creuse, qui est remarquable par la prodigieuse rapidité de sa croissance⁴ et que l'on appelle en Orient l'enfant d'une nuit⁵. Jérôme n'a ni trouvé le vrai nom de la plante, ni voulu de celui qu'ont adopté les Septante et qui n'est pas plus inexact que le nom par lui-même choisi.

L'infidélité d'interprétation ne porte d'ailleurs que sur un point : le véritable nom de la plante. Quant à la plante elle-même, Jérôme la connaît très bien⁶ et, qui plus est, il a pris soin lui-même de montrer combien l'emploi du mot *fiery* cadrerait mal, combien celui du mot *ricin* cadrerait bien avec les détails du récit.

Deux conditions devaient être remplies avec le moins de miracle possible : qu'un arbuste poussât et s'élevât assez haut pour couvrir un homme de son ombre et qu'il arrivât à ce point de croissance rapidement, en une nuit⁷. Or, le lierre, comme la citrouille, sont peu propres à remplir ces deux conditions, remarque saint Jérôme. Leur tige est traînante : comment pourraient-ils former un dôme ombreux comme le ricin qui monte droit ? On peut, à la rigueur, résoudre cette

1) Cf. Migne, *Patrol. lat.*, XXII, col. 591 a.

2) *Ibid.*, *ibid.*

3) Cf. Boiss., *La Bible*, Paris, 1878, 8^e partie, p. 578. — Trösch, *Les Petites Prophéties*, Paris, 1884, Letislibaux.

4) Rausse, *Troubadour*, *op. cit.*, *ibid.*

5) V. Tristram, *The natural hist. of the Bible*, *op. cit.* par Troubadour.

6) Cf. p. 261, *supra*.

7) Jonas, IV, 10.

difficulté en observant, ce à quoi Jérôme n'a pas songé, que Jonas pouvait avoir pris une posture horizontale et qu'alors la plante pour protéger sa tête n'aurait pas dû s'élever bien haut¹, qu'en tout état de cause l'arbuste, lierre ou citronille, pouvait grimper le long de l'abri élevé par Jonas et le couvrir². Soit, mais, en ce qui concerne la seconde condition, le lierre ne passe pas pour avoir une croissance extrêmement rapide (la courge s'étend peut-être plus vite et serait encore préférable au lierre pour cette raison). Pour qu'il se développe assez en une nuit, il faudra une double intervention divine, le miracle de sa naissance soudaine devra être suivi du miracle de sa croissance rapide, ou, si l'on aime mieux, une intervention puissante et prolongée de la divinité sera nécessaire. Il n'en sera pas de même si l'arbuste est un *ciceion*, un ricin. Une fois né, obéissant aux lois de la nature et développant ses énergies propres, il montera en hauteur et en peu de temps. La production du ricin aura demandé moins de miracle; le miracle aura été moins puissant, moins opposé aux lois naturelles, moins longtemps continué. Dieu n'aura dû se montrer que pour ordonner la naissance du ricin. Après cet acte de sa volonté il aura retiré sa main et le reste aura marché presque par la seule poussée de la nature. Telles sont, développées, les réflexions que saint Jérôme a indiquées dans son Commentaire sur Jonas³. Il est d'une bonne méthode pour ceux qui admettent le miracle de n'admettre que le moins de miracle possible. Le principe que Jérôme semble défendre ici de la suspension momentané des lois naturelles, suivie de la reprise immédiate de leur action, a beaucoup d'importance en matière d'exégèse sacrée.

Le ricin jouit d'une dernière propriété, dont Jérôme n'a point parlé et qui favorise l'application de ce principe de moindre miracle. Il a la tige creuse comme le roseau⁴, tandis

1) Cf. p. 255.

2) Cf. *Comment.* de A. Lapide sur Jonas.

3) In Jon., IV, 6.

4) Calmet, *Comm. sur Jonas*; Formellini art. *Ricinus*.

que le lierre a la sève âcre, le bois dur et plein. Le ver, une fois suscité par Dieu, peut donc sans trop d'in vraisemblance tuer le ricin en quelques heures ; il ne pourrait en aussi peu de temps venir à bout du lierre, sans un secours surnaturel.

Dans toute cette affaire saint Jérôme aussi bien que ses adversaires se laissèrent trop guider par la passion, les uns plus soigneux des intérêts de leur haine que de la vérité, l'autre plus appliqué à rendre trait pour trait, blessure pour blessure et à diminuer l'autorité des Septante, qu'à donner du passage de *Jonas* une rationnelle et fidèle traduction. L'amour-propre et la colère ont pendant ce débat tenu en échec dans l'âme de saint Jérôme sa science consommée, qui, malgré tout, sut encore se faire sa part.

Albert FOURNIER.

HISTOIRE
DE
COUVENT CATHOLIQUE DE KYÔTO
(1568-85)

PREFACE

Nabounaga fit bâtir ce couvent au cours de l'ère Tentshô (1573-92). Il n'avait pas d'autre dessein, lorsqu'il établit le christianisme au Japon, que d'accroître sa puissance, en englobant d'un seul coup tous ses adhérents dans son parti. Il fut extrêmement difficile d'extirper ensuite, dans toutes les contrées du Japon, le poison de ces erreurs. Il ne fallut pas moins de soixante ans pour exterminer définitivement le christianisme; et l'on peut bien dire que ce fut une œuvre admirablement conçue dans l'intérêt de la tranquillité des âges suivants.

Les fauteurs de ces pernicieuses doctrines prétendaient satisfaire, avec ces enseignements, aux besoins spirituels de leurs adhérents; en réalité, ils cachaient sous ce déguisement le dessein de s'emparer de notre pays.

Voici que, dans ces dernières années, ces gens pénètrent de nouveau dans notre capitale, abusent et excitent le peuple, rallument les cendres refroidies des calamités passées, et nous procurent ainsi le plus douloureux spectacle. Je parcourais récemment l'*Histoire de la grandeur et du déclin du couvent des Barbares du sud*¹. Le style en est grossier; mais on nous y met assez bien

1) C'est le titre exact du petit volume que je traduis ici. Il a été imprimé à Tôkyô en 1885 et fait partie d'une collection de documents historiques, Chôshi Chôron. Le post-scriptum est joint à cette Histoire sans nom d'auteur; il n'a pas même le titre de post-scriptum, qui se rencontre fréquemment dans les ouvrages japonais; il nous apprend que ce volume est un abrégé de l'ouvrage

sous les yeux les tromperies et la duplicité de ces gens. Il est dit, dans l'*Abrégé de tactique* : « Connais autrui, connais-toi toi-même, et tu pourras livrer cent batailles, sans courir de danger. » Ce que nous avons, nous, à faire aujourd'hui, c'est d'examiner de près les dispositions fâcheuses de ces étrangers, de pénétrer leurs mauvais desseins. Alors, reprouvons-les dans nos discours, battons-les dans nos écrits. Puis, ce maudit esprit une fois anéanti, jetons au feu tous leurs livres et anéantissons toute trace de leur passage : voilà qui sera bien.

Écrit par Ki-yon, dans la Salle des anciens Livres sacrés, près de la Fenêtre aux plantes odorantes, en 1568, le jour de la Restauration.

Sous le règne d'Ôkimatchi-tennô, le cent septième de nos empereurs (1568-86), Oda Nobounga, qui, sortant de sa province natale d'Ôwari, avait battu d'abord Saitô, pour s'emparer de la province de Mino (1564), chassa le seigneur Sasuki de la province d'Ômi, et, prenant sous sa protection le chogoun Yochi-aki, le ramena à Kyôto (1568). Après s'être adjoint les troupes de Tacon-gawa¹ qui venait du sud (1569), il détruisait les Aganoura, qui dominaient dans le Hocou-etsou, et les Acal, dans le nord de l'Ômi et se prépara à subjuguier les provinces du centre² (fin de 1573).

Intitulé : *Héraire des origines du christianisme*. Je n'ai pas retrouvé ce nom parmi une liste assez nombreuse d'ouvrages japonais traitant de l'histoire du christianisme au Japon. Cependant, à le comparer avec d'autres documents, il offre un très bon type de cette littérature. Peut-être l'auteur de l'abrége est-il celui qui y a inséré des notes en petit texte (voir p. 278, note 4). Je donne ces notes entre parenthèses et j'ajoute les dates selon l'ère chrétienne.

1) Ké-pou, le futur fondateur de la dynastie du Chogoun renversée en 1586.

2) Ce sont les huit provinces appelées aussi Kae-yô-tô, ou la Région au midi des montagnes, qui bordent la mer Intérieure, de l'extrémité ouest de l'île de Nippon, en face du Kiam-oum, aux bouches de la province de Settsou, où se trouvent les rilles bien connues d'Ôsaka et de Kôbe. En 1577, Nobunaga fit son principal lieutenant, Hidé-youchi, seigneur de Hashira, l'un de ses provinces, où il alla demeurer. Dès lors, ils en possédèrent la conquête avec é-

Le bruit de ses exploits se répandait déjà jusque dans les provinces de l'ouest.

Vers cette époque, un vaisseau étranger du sud vint aborder dans l'île de Kion-chou, au port de Nagasaki, dépendant du seigneur de la province de Hizén, nommé Ryôzôji Tacachigou¹. Il amenait un homme à l'aspect extraordinaire. Haut de neuf pieds japonais², la tête petite à proportion du corps, le visage rouge, les yeux ronds, le nez long; vu de côté, il avait les épaules ployées; sa bouche atteignait jusqu'aux oreilles et ses dents, très blanches, étaient pareilles à celles d'un cheval. Ses ongles semblaient des griffes d'ours. Il avait les cheveux gris; son âge pouvait être d'une cinquantaine d'années. On l'appelait le Padre Ouroucan.

Chaque jour, il allait se promener aux alentours des temples ebintanistes et bouddhiques; son aspect inusité faisait que le peuple s'attroupait autour de lui. Quelqu'un dessina cette figure étrange³, y joignit une note, et la fit passer dans les provinces du centre. Elle arriva ainsi à Kyôto. Nobunaga était alors à Atsoutchi⁴, dans la province d'Omi. On lui parla de ceci, et il désira se faire amener cet étranger. Mais, songeant que le seigneur Ryôzôji le retiendrait peut-être de force, il eut recours à une ruse. Il prit pour affidé un certain serviteur de la maison du chogoun, nommé Guén-naï, et lui donna en secret une prétendue lettre du chogoun, qui contenait l'ordre de faire venir l'étranger. Guén-naï partit pour Kion-chou, en se donnant faussement la

guent. En 1582, lorsque petit Nobunaga, Hôlé-guchi assiégeait un château fort dans le Bitchou, une autre de ces huit provinces. Voir Appendice A.

1) Tous les autres documents que j'ai pu consulter l'appellent Tac-nobou, et lui donnent la province de Tchenago; il fut tué en 1583, dans une bataille contre Chikamasa Yotsu-hira, le puissant seigneur du Saïnouira.

2) Neuf pieds (japonais) constituant la taille normale.

3) Un des grands voyageurs arabes du moyen âge raconte pareillement qu'il a peine avant d'être un tour dans une certaine ville de la Chine, qu'il vit son portrait effiché partout.

4) Il s'était fait bâtir là un château en 1576, et en avait fait sa résidence habituelle; il n'était pas loin de Kyôto, mais sur la rive opposée du lac Biwa.

D'autres documents disent l'arrivée d'Ouroucan et la fondation du couvent en 1588.

qualité de messager officiel. Arrivé là, il remit sa lettre à Ryôzôji qui la lut, et, sans se douter de la forgerie, s'empressa de s'y conformer. Il fit conduire l'étranger à Kyôto par des officiers de sa maison, nommés Nacanichi Kémmotsou et Sasawara Yasémon¹. Nobounaga avait détaché, aux alentours de Toba et de Yotsou-tseou², une troupe de soldats qui réclamèrent l'étranger au passage et l'ameneront à Atsoutchi. Lorsque les officiers qui l'accompagnaient revinrent auprès de Tacachigué et lui rapportèrent le stratagème de Nobounaga, il entra dans une violente colère; mais il n'y avait plus rien à faire.

Cet étranger arriva donc à Kyôto le 3 du neuvième mois. Or, le 24 du mois précédent, au temple de Soumi-yochi, dans la province de Séttsou, on avait senti une secousse du sol, accompagnée d'un grand bruit et soixante-six pins avaient été renversés. Le chef du temple, Coumi-mouné, dignitaire du troisième rang de cour et seigneur de la province de Séttsou, envoya sur cet événement un mémoire à la cour impériale qui en délibéra. Ce n'était pas tant le fait des pins abattus, que cette singularité : il y en avait justement soixante-six, le nombre des provinces du Japon. Cela parut un mauvais présage, et l'on ordonna des prières dans les temples bouddhiques et chintaisistes. En effet, c'était un présage de l'arrivée de cet étranger, avec les détestables croyances qu'il devait répandre, au grand détriment de notre peuple.

Donc, l'étranger, arrivé ensuite à Atsoutchi, prit trois jours de repos dans le couvent Myô-hô-ji (de l'Excellente doctrine).

Le 3^e jour du neuvième mois, il fut mandé au château. A l'occasion de cette entrevue, il était vêtu d'un habit appelé *haatto*, d'une étoffe de même espèce que les grossières étoffes de laine. Le bord en était étroit, les manches longues; il se fermait le côté gauche par-dessus le droit. Il avait l'apparence très humble et

1) L'un des Kémmotsou ou lequel on se rattache au Ministère du Palais de l'empereur. Il ne s'agit ici que d'un titre honorifique, peut-être même d'un simple nom.

2) A 1 ou 2 lieues de Kyôto.

3) Ce qui était contraire à l'usage japonais; cet homme en l'ou disant « il avait l'habitude de son habit à l'étranger ».

la voix comme le roucoulement d'une colombe; on ne pouvait distinguer ce qu'il disait. On aurait dit une chauve-souris, les ailes ouvertes; c'était extrêmement laid à voir. Il avait sur lui des parfums exquis, dont l'odeur se répandait dans toute la salle. Voici comment il salua Nobounaga. Alignant ses deux bras et le bout des doigts des deux mains, il les porta en avant, joignit les deux mains et les mit sur sa poitrine, en même temps qu'il courbait la tête. C'est vraiment une curieuse étiquette. Ses présents furent de sept espèces :

1° Un « télescope », avec lequel on voyait, d'un oeil, à 75 lieues de distance;

2° Un « microscope », qui faisait paraître un grain de moutarde aussi gros qu'un œuf;

3° Cinq cents peaux de tigre;

4° Cinq tapis;

5° Un « fusil »; on n'avait encore jamais frappé une cible chez nous avec cet instrument;

6° Cent livres d'aloès;

7° Huit moustiquaires à suspendre.

Dans une boîte parfumée, d'un pouce huit lignes, il avait un rosaire, qu'il appelait « centais », dont les grains étaient d'un métal pourpre, et au nombre de 42 (parce qu'il y a quarante-deux pays des chrétiens)¹. Il les entassa sur un plateau de laque rouge sculpté.

Nobounaga lui fit demander par Inoue Hyônosouké, pour quelle raison il était venu au Japon. L'interprète transmettait les discours de part et d'autre. Ourouem répondit : « J'ai fait ce voyage dans l'unique dessein de répandre le bouddhisme (*nié*) : je n'ai absolument pas d'autre désir que celui de réaliser ce vœu. » Telle fut l'information qu'il donna. L'entrevue terminée, Nobounaga l'installa dans le convent Myôhôzi, et désigna Nara-idzoumi Tôzaïmon comme officier chargé de veiller à l'entretien de l'étranger.

1) Ce mot, espagnol ou portugais, est-il un rapport avec : compter? Le rosaire bouddhique a 108 grains.

Aïsouitchi, en délibéra ensuite sur ses projets de propagande. Plusieurs étaient d'avis qu'on l'arrêtât court dans cette entreprise, mais Noboumaga décida autrement. Il ordonna à Songuô-no-ya Couza-émon d'offrir à l'étranger un terrain de 4 *ichô* de surface¹ à Kyôto, dans le quartier Chidjô; on l'entoura d'un mur, on y construisit un monastère, et on le nomma couvent d'Éi-rocou².

Là-dessus, les moines du mont Éi-zan se fâchèrent et prétendirent qu'aucun autre couvent que le leur, le couvent Éou-tiaou-ji, n'avait le droit de s'appeler du nom d'une ére. Leur prieur porta plainte auprès du grand prêtre Yô-éu. Celui-ci répondit : « Ce point est en effet établi par une ancienne loi. Mais aujourd'hui les empereurs n'ont plus d'autorité; leur pouvoir est nul; la puissance du bouddhisme même est fort affaiblie. Noboumaga accroîtra la sienne de jour en jour et si, prétendant faire passer votre volonté, vous faites acte d'hostilité envers lui, vous n'attirerez que le malheur sur votre monastère; l'autorité du souverain même serait incapable d'y remédier. Le mieux est d'arranger cette affaire à l'amiable. » Malgré cette décision, le monastère s'ameuta, ils s'assemblèrent dans la cour de la grande salle des prédications et rédigèrent une « requête pressante »³ à la cour; puis ils désignèrent cent trente des leurs pour descendre de la montagne et porter la lettre. A la cour, on délibéra. Comme ils menaçaient, dans cette requête, si la décision se faisait attendre, d'envahir le palais, précédés du palanquin divin⁴, ce qui aurait causé de graves désordres à Kyôto, et qu'il ne fallait

1) Le *ichô* = 109,090 pouds carrés anglais.

2) C'est le nom de l'ère qui va de 1558 à 1569 inclusivement. L'ère Éou-rocou va de 1782 à 1805; le couvent du même nom, un des plus fameux du Japon, fut fondé en 1788.

3) C'est-à-dire avec menace d'employer la force. La forme était toujours par un ancien et fréquent usage.

4) Déjà en 1113, les prêtres de ce temple, irrités contre l'Empereur, à l'occasion d'une querelle avec ceux du temple important Gô-bouon-ji, à Sara, marchèrent sur la capitale, au nombre de plusieurs milliers; on les repoussa par la force. En de telles occasions, ils portaient devant leur troupe, comme emblème du triomphe, le chariote ou palanquin sacré, qu'ils présentaient au temple de Hiyouchi. En 1177, on les vit pénétrer jusqu'aux portes du palais. Ils furent battus, mais obtinrent l'objet de leurs plaintes.

pas tarder à donner un ordre à Nobounaga, l'empereur retiré Kwazan-no-Inn lui fit communiquer par le ministre Hiromaga la teneur de cette requête. Nobounaga, quoique mécontent, se conforma à l'ordre impérial et changea le nom contesté en celui de *Namban-ji* ou monastère des Barbares du sud.

Ensuite, il fit donation au monastère d'une terre de 500 mesures de riz¹ de revenu, dans la province d'Ômi, au district de Kôga. Le monastère s'éleva bientôt, et émerveilla, par sa majestueuse construction, tous ceux qui la virent.

Les forces d'Ouroucan seul ne pouvaient suffire à l'œuvre de la propagande; il lui ordonna de faire venir de sa patrie d'autres prêtres, et Ouroucan, avec la plus grande joie, fit parvenir cette nouvelle dans son pays. Or, ce nom de Pays chrétien des Barbares du sud désigne le royaume d'Espagne (qui comprend le Portugal et la Castille); situé sur les bords de la mer, à environ 12,000 lieues du Japon. On voit, sur la carte du monde, que la Chine est à l'ouest du Japon. La raison du nom des Barbares du sud est qu'au sud du Japon se trouvent des pays dépendant de l'Espagne, tel que le port d'Amu, Luçon, etc.², Amacava, Luçon, etc. sont au moins à 800 lieues du Japon, tout droit au sud. Ils ne sont pas voisins de l'Espagne; ils tombèrent sous sa dépendance parce que c'étaient des îles sans défenseurs, et qu'ainsi les Barbares du sud prirent l'habitude d'y faire relâche; aujourd'hui, il y en a beaucoup qui y habitent; c'est ainsi qu'ils sont tombés en état de dépendance.

Parmi les pays voisins de l'Espagne, il y a Ekérèss ou Angleterre (appelée aussi Ankicia), ou encore Diriss. Ce pays est une île à l'ouest de la Hollande; il est éloigné du Japon de 11,500 lieues. D'après ce qu'on en sait de tradition, c'est un pays habité par une autre race que celle qui habite le pays des Barbares du sud. Toutefois, à partir de 1634, il a été également interdit aux navires de ces quatre pays, Espagne, Angleterre, Amacava, Luçon, de relâcher au Japon.

1) La mesure à 7 1/2 pinte cubie anglais.

2) Voir l'Appendice C, sur les noms peuples.

Or, ceux qui vinrent de la patrie d'Ouroncan, étaient des fratri, des padre, l'hermano Grégoire, l'hermano Marcos (padre équivalant à maître ; fratri, à disciple). Le vaisseau qui les amenait s'arrêta à Obama (Petit-Port), dans la province de Wacasa¹. Il lui étoit que Nobounaga avait donné cet ordre d'avance à Ouroncan, dans l'incertitude où il était des dispositions qu'auroit Ryôzôji à leur égard, s'ils abordaient pour la seconde fois sur son territoire. Ils gagnèrent ensuite Kât-bou², dans la province d'Omi; puis faisant route par eau sur le lac Biwa, ils arrivèrent à Otou³, et entrèrent enfin dans le monastère de Kyôto. Là, ils rencontrèrent Ouroncan, qui fit avertir Nobounaga. Celui-ci accueillit cette nouvelle avec joie, et manda les étrangers à Atsoutchi. On les mena au couvent Myô-hô-ji, où ils attendirent ses ordres. Au nombre de trois, ils montèrent ensuite au château, et eurent une entrevue avec Nobounaga; ils observèrent la même étiquette que le Padre Ouroncan.

Les fratri et padre qui étaient venus cette fois étaient d'un pied et demi plus hauts qu'Ouroncan, de teint pâle, les cheveux et la barbe de couleur blonde. Leurs habits étaient de même espèce que ceux d'Ouroncan, des *gato*. Les deux hermanos étaient des médecins et chirurgiens admirables. (Des la première fois qu'Ouroncan vint à Atsoutchi, un Rapporteur des Barbares du sud avait été créé en la personne de Nagaharu Kawatake.) Cette fois, ils apportaient des présents de six sortes : des perles de verre, un paquet d'encens, dix peaux de chien, une table d'agate, dix peaux de tigre et cinquante pièces de laine de cinq couleurs. Peu de jours après, ils rentrèrent dans leur monastère, et adressèrent de là une requête à Nobounaga, où ils disaient : « La religion de l'Empereur du ciel secourt en tous pays les malades, les pauvres, les affligés. Elle donne la paix à l'homme, dans quelque situation qu'il se trouve, et, par ses enseignements, assure à tous les hommes l'accomplissement de leur désir de vivre en

1) Sur la côte nord du Japon. Ils ne passèrent donc pas par la mer intérieure.

2) A l'extrémité nord du lac Biwa.

3) A peu près à l'extrémité sud-ouest du lac Biwa, à peu de distance de Kyôto.

paix dans le présent, et de jouir de la félicité future. Afin de vaquer à ce soin, nous voudrions avoir un jardin pour y cultiver toute espèce de plantes médicinales. » Nobounaga approuva cette idée, et leur dit de choisir un terrain dans les provinces limitrophes du Yamachiro. Les deux hermanos demandèrent et obtinrent le mont Ibouki¹. Ils y montèrent, le défrichèrent sur une étendue de 50 tchô², et y créèrent un jardin de plantes médicinales, pour lequel ils firent venir de leur patrie trois mille sortes de rejetons et de graines. (Voilà pourquoi, aujourd'hui encore, à deux cents ans de distance, les racines s'étant conservées sur cette montagne, on y trouve des plantes uniques, telles que l'angélique³ et l'armoïse⁴.)

En outre, ils avaient apporté de leur pays une quantité d'objets de prix, qu'ils échangeaient pour de l'or et de l'argent; des colliers de sept sortes de pierres précieuses, des tentures de brocart d'or, des dais de soie brodée à fleurs, et enfin soixante et une espèces d'encens exquis, qui embaumaient l'air jusqu'en dehors du couvent; tous les passants s'arrêtaient devant la porte. (On dit qu'ils étaient de l'espèce de ceux qu'on brûle sur les autels bouddhiques, devant le Bouddha principal.)

Tout ceci se redisant dans le peuple, les gens venaient en foule voir le Manastère; non seulement des provinces environnantes du Gokinai, mais encore des provinces de l'ouest, de celles du centre, et de celles qui avoisinaient Kyôto, en dehors du Gokinai. Cependant, quoiqu'il y eût chaque jour foule devant le couvent, personne, à part les prosélytes, n'était admis à adorer leur Saint

1) Cette montagne appartenait à la province d'Ômi, et se séparait de celle de Mino à l'est. Nobounaga voulait de conquérir ces deux provinces.

2) Une superficie d'environ 2,325 pous anglais de côté.

3) Jap. *senbiou*, ou aussi *oum-gouen* ou *herbe des hommes*, plante médicinale amère. En 1367, suivant les *Annales* des empereurs du Japon, une épidémie eut dans les provinces orientales du Japon parmi les chiens, loups, renards, blaireaux. Les hommes, les chevaux et les vaches, mordus par ces animaux malades, mouraient également. Aucun remède n'en triompha; si ce n'est, dit-on, le mélange de trois herbes dont l'une était le *senbiou*; les deux autres, la *salasporelle* et la *végétale*.

4) C'est donc vers 1770 que furent écrites les notes au petit texte intercalées ici et là. Voir le post-scriptum.

suprême. Les gens du couvent, bien loin d'être ennuyés par cette multitude, envoyaient des hommes par toute la capitale et au dehors, jusqu'aux carrefours des chemins des montagnes ou de la lande, là où ne se trouve qu'une niche à image divine, jusque sous les ponts, pour chercher les plus dégradés, les mendiants, tous ceux qui souffraient de graves maladies. Ils les ramenaient avec eux, leur faisaient prendre un bain chaud qui les nettoyait; puis ils leur donnaient des habits, les réchauffaient, les soignaient de toutes façons, de sorte que le mendiant d'hier était aujourd'hui un homme vêtu de soie de Chine. La joie qu'éprouvaient ces pauvres gens faisait que beaucoup de leurs maladies guérissaient. En particulier la lèpre et autres graves affections cédaient en peu de mois et entièrement au traitement médical des étrangers. Dans tous les pays, au près et au loin, se répandaient les bruits les plus divers sur eux; on les traitait de véritables Bouddhas et Bodhisattvas, apparus ici-bas pour secourir et sauver le monde. Aussi, de toutes parts, ceux qui, affligés de maux terribles, sans ressources, se trouvaient à bout de forces, ou ceux que n'avaient pu guérir les soins de tous les médecins, des gens de la classe noble, comme de la plus basse, faisaient foule devant le Monastère. Les deux frères, Grégoire et Marc, les relevaient tous, leur donnaient de bons remèdes; puis, rassemblant les malades à moitié guéris, ils leur parlaient ainsi : « Notre patrie comprend quarante-deux pays¹, mais non pas, comme dans la vôtre, divisés les uns d'avec les autres; c'est un seul grand pays. Mais, comme on y révère le Souverain du ciel, on n'y voit point de misérables ni de gens affligés de graves maladies; le souverain de notre pays est plein de bonté; il n'a pour son pays que des sentiments de pitié et d'amour; bien plus, il est pénétré de pitié pour tous ces pays du monde qui n'adorent pas le Souverain céleste et ignorent comment on peut échapper aux tourments de la misère et de la maladie, grâce à cette croyance, qui nous donne dans le présent la paix, et plus tard, la

(1) D'après d'autres documents, tous les discours de ce genre se rapportaient au Portugal. Voir Appendice C.

félicité; encore s'il n'y avait que les tourments de cette vie; mais tomber dans l'abîme des châtimens éternels! — voilà pourquoi il est pris de pitié et nous ordonne de parcourir le monde pour répandre la religion du Souverain céleste. C'est parce qu'on ne connaît pas le culte à lui rendre, qu'il y a, au Japon et ailleurs, tant de misérables. C'est à cause de la profonde corruption des cœurs que se forment les bandes de voleurs; vous avez, ailleurs, des gens accablés par les tourments de maladies pénibles; comme le désir des heureuses demeures à venir n'est pas à portée de leur esprit, ils tombent dans la misère; de cette misère naît la corruption, et cette corruption, à son tour, fixe leur corps aux tourments de la maladie.

« Or, nos soins peuvent guérir les maladies de cette vie; mais non pas les maladies terribles du temps à venir. La souillure du corps peut se laver; celle du cœur, tous les flots de l'océan ne l'enlèveraient pas. Maintenant, s'il y a des gens qui, sans avoir rien fait de mal dans cette vie, souffrent de maladie, ou de la misère, c'est l'effet des mauvais actes de leur vie précédente (*sic*). Par conséquent, il est impossible d'échapper aux peines éternelles avant d'en avoir fini avec cette existence antérieure. Que chacun, qu'il soit à l'abri des peines éternelles par la pureté de son cœur, ou non — révère ce miroir. » En disant cela, ils suspendaient devant eux, avec de grandes marques de respect, un miroir, nommé le Miroir des trois-mondes¹, et le leur faisaient saluer. Leurs auditeurs sentaient la foi naître dans leur cœur. Ils se disaient : « Quelle admirable et rare chose, certes, que de voir comment sera notre vie future », et ils saluaient ce miroir. Alors une image y apparaissait, tantôt celle d'une vache, tantôt celle d'un cheval, d'un oiseau, d'une bête, tantôt même celle d'une figure hideuse. Ces gens s'effrayaient, versaient des larmes, suppliaient avec des cris les deux hermanos de faire descendre sur eux la compassion du Roi du ciel, et de les sauver des châtimens à venir. Les hermanos répondaient : « Vous êtes tous dans une

1) Nom tiré de l'expression bouddhique si fréquente : les trois-mondes ou existence antérieure, actuelle et future.

affliction profonde; nous pouvons vous communiquer la sainte formule mystique de l'adoration du Roi du ciel. Purifiez votre cœur, et, de toutes les forces de votre âme, répétez tout en tenant ce rosaire, les paroles sacrées; à chaque répétition, faites couler un grain. » En même temps, ils leur donnaient un rosaire, appelé *contats*, et composé de 42 grains.

Voici la teneur de la formule mystique :

« Fais-moi pars, dans la vie future, du Paradis céleste et d'une vie heureuse, maro (?). »

Après s'être, sept jours durant, gardés de toute mauvaise pensée, jour et nuit, et avoir sans cesse répété cette formule, ils se présentaient aux deux Padre. Ils recevaient alors les livres sacrés de la religion du Roi du ciel, et saluaient son auguste image. On leur enseignait alors que les châtimens futurs, qu'ils avaient vus reflétés aujourd'hui dans le miroir, étaient anéantis, et qu'ils pouvaient avoir part pleinement aux bontés et aux compassions du Roi du ciel. Tous alors répétaient en chœur la formule sacrée et passaient tout ce septième jour à s'affermir dans leur foi, redisant jour et nuit les mêmes paroles.

Voilà de quels moyens se servaient les deux Padre et les deux hermanos pour abuser les simples d'esprit et les attirer à leurs mauvaises croyances. (Quand eut lieu, en 1638, l'assaut du château d'Amacusa, on entendait les assiégés répéter en chœur, dans le château, ces mots : *Santa Maria, santa Maria!*).

Puis, les deux hermanos qui faisaient le culte pendant tout ce septième jour, menaient ces gens dans la salle du Boudiha, où ils ne voyaient qu'or et argent en incrustations, que brocart d'or, que tentures et dais de soie brodée; où l'air était plein de parfums, où tout resplendissait. Pendant qu'ils se demandaient si même le paradis, avec ses ornemens magnifiques, était bien pareil à ceci, les deux Padre revêtaient des habits de brocart, se rendaient dans cette salle, leur donnaient la formule sacrée et leur prêchaient la religion du Souverain céleste; la prédication finie, ils saluaient avec respect les deux Padre. Puis les hermanos les emmenaient et leur faisaient saluer le précieux Miroir des trois mondes. Au lieu des images qui y apparaissaient précédem-

ment, ils voyaient celle du Roi du ciel, sous quarante-deux aspects. Ces pauvres gens, dans leur simplicité d'esprit, ne savaient plus où ils étaient : ils se croyaient au ciel, s'exclamaient, se réjouissaient, pleuraient. Les deux Padre leur disaient : « Pour le peu de fois que vous avez répété la sainte formule pendant ce septième jour, comme, votre cœur changé, vous adorez maintenant le Roi du ciel, il arrive que votre esprit est parvenu au ciel dès cette vie, et qu'il a gagné les faveurs du Souverain céleste. Combien plus, si, jusqu'à la fin de vos jours, vous vous affermiez dans la foi, et ne cessez d'adorer ! Ainsi, que chacun de vous prenne la ferme résolution de ne jamais oublier les bienfaits du Roi du ciel. Quand même on vous ferait subir dans cette vie les tourments de l'eau et du feu, que vous seriez écartelés, déchirés, mis en pièces, souvenez-vous que vous échangez contre ces peines celles de l'éternité, et que vous entrerez au ciel que vous adorez maintenant. » La-dessus, ils leur disaient d'adorer le Saint suprême, Souverain du ciel, et prenaient alors ce qu'ils appelaient la croix, *courous*. C'était un objet d'or, dont le bout, long de deux pouces quatre lignes, semblait planté d'aiguilles comme une râpe à radis ; il avait un manche d'environ deux pieds. Ils leur faisaient dépoiler leurs vêtements, et, à coups de *courous* leur déchiraient le dos nu, jusqu'à ce que les os leur fissent mal et que le sang coulât. Ils leur faisaient ténir leurs mains dans ce sang ; puis ils adornaient en joignant les mains l'image du Souverain céleste. (Cette religion suivant les rites des Barbares du sud, c'est pourquoi ils étaient différents de ceux d'après lesquels on adore le Bouddha au Japon¹. Le fait de se réjouir des maux de cette vie s'entend de cette façon, qu'ils échangeaient contre ces maux l'éternité des peines à venir.)

Relevant alors, en le roulant, un rideau de brocart d'or, ils leur faisaient voir l'image d'une jeune femme de la plus grande beauté, tenant dans ses bras un petit enfant qui, d'après l'instruction

1) Ces expressions de Souverain céleste, Saint suprême et d'autres sont empruntées au bouddhisme. Il est probable que beaucoup de Japonais ignorants tenaient la nouvelle religion pour une secte bouddhique.

orale, était le Saint suprême, entré dans son sein. Elle avait sur la tête une couronne de pierres précieuses, et était ornée d'un vêtement de grand prix. Les deux Padre donnaient cette instruction :

« Ce grand Roi céleste a fait descendre dans notre monde sa sagesse et sa bonté¹⁾; la pitié qu'il ressent pour vos maux lui inspire autant de compassion et d'amour qu'en a une mère pour l'enfant qu'elle serre sur son sein et nourrit de son lait. Gardez-vous bien de toute préoccupation des choses de cette vie; fondez-vous sur les choses de l'éternité future. » Sur quoi, toute cette grande assemblée joignait ses mains teintes de sang, faisait une adoration et se retirait.

Les malades venaient toujours plus nombreux au Monastère, les uns pour s'y rétablir, d'autres aussi, trop difficiles à guérir, pour y succomber. On en compta une trentaine qui, gravement malades, et ayant éprouvé inutilement tous les remèdes, recouvrèrent encore là leur santé. Par ces moyens, le nombre des convertis ne cessait de s'accroître. Il y en eut trois en particulier, qui, par leur intelligence et leurs talents, devinrent les disciples familiers des Padre, et prirent part à la propagande parmi les ignorants.

Le premier, originaire de la province de Kaga, avait été un bouze de la secte Zén ou de la Méditation, nommé É-chemm. Étant devenu lépreux, sa santé ruinée, son corps enflé et suintant le sang et le pus, il ne pouvait plus vivre avec ses confrères; ses parents, sans ressources, ne pouvaient non plus l'entretenir, de sorte qu'il avait été réduit à mendier. Il était venu à Kyôto, et les envoyés du Monastère l'avaient trouvé gisant du côté de la plaine de Maza-cudzoum. Les deux hermites lui avaient administré force bons remèdes, et, au bout de quelques mois, son mal avait commencé à diminuer peu à peu; à la fin, il avait recouvré complètement la santé. Quelle joie fut la sienne! « Assurément, disait-il, c'est à la faveur d'une mystérieuse destinée que j'obtiens de si grandes grâces du Roi du ciel. Pour prouver

1) Aussi une expression bouddhique.

ma reconnaissance d'être guéri soudainement d'une si grave maladie et d'être préservé de renaitre parmi les hommes¹, je me ferais, s'il le fallait, écraser et réduire en poudre, mais c'est surtout en faveur de cette religion que je le ferais de tout mon cœur. » Voilà évidemment il était devenu croyant.

Le second était autrefois un marchand de la province d'Idzoumî, nommé le mercier Anzaëmon. Il avait appartenu à une riche famille bourgeoise, avait fait faillite, et par surcroît de malheur, une maladie vénérienne avait couvert son corps d'abcès purulents. Il avait fini par disparaître de son pays et vivre de mendicité. Il couchait sous la galerie du temple Higachi-déra; dans la rue Seidai-tôri, et vivait au jour le jour des restes du couvent.

Le troisième enfin était aussi natif de la province d'Idzoumî, un paysan nommé Zéngorô, du village de Soumi-moura, né avec un bec-de-lièvre. Lui aussi, après avoir perdu tout son bien, s'était fait mendiant. Il était étendu en même temps qu'Anzaëmon, sous la galerie du Higachi-déra; les gens du Monastère les emmenèrent, leur firent prendre un bain médical, leur nettoiyèrent le corps, et les vêtirent de beaux habits. Ils se restaurèrent, prirent des remèdes, et avec le temps se remirent entièrement. Persuadés qu'ils avaient eu le bonheur de naître dans une époque extraordinaire et de faire une épreuve inouïe de la puissance de la religion, ils attribuaient à l'intervention mystérieuse du grand Roi céleste, le bienfait de frayer de nouveau avec les hommes, et s'étaient donnés à sa religion de toute leur âme.

Les deux Pères virent avec joie les progrès religieux de ces trois hommes fort bien dotés, et remarquablement instruits. Ils donnèrent à É-chouo le nom de Fabien (le bonze était rasé, comme lorsqu'il était bouddhiste); à Anzaëmon, celui de Cosme, et à Zéngorô celui de Simon. Dans leur propagande, ils employèrent utilement ces trois hommes à faire toujours plus de conversions par les prédications; comme ils faisaient leurs ins-

1) Parce qu'il pouvait maintenant faire de bonnes œuvres et s'assurer, comme rétribution, une existence supérieure.

tructions en langue japonaise, avec éloquence et talent. Ils en retiraient un avantage considérable : le Monastère avait en leur personne des instruments excellents. Les Padre et les hermanos s'en réjouissaient, et les Padre leur enseignèrent en secret, dans l'intérieur du couvent, des arts magiques ; les trois convertis s'y adonnèrent avec une persévérance infatigable. Ils prenaient un essieu-malus, et au lieu d'essieu-malus, on voyait un cheval ; ils jetaient de la poussière en l'air, et elle devenait un oiseau. Ils faisaient fleurir un arbre desséché, et faisaient des perles précieuses avec une poignée de terre. Ils s'asseyaient dans l'air, se cachaient dans la terre, faisaient apparaître tout à coup des nuages noirs, on tombait la pluie et la neige. Tous ces arts étaient en leur pouvoir.

Outre ces trois-là, il y avait au monastère d'autres malheureux guéris, dont ils faisaient des marchands, en leur donnant de l'argent et de l'or ; ou des officiers du gouvernement, en leur faisant porter les deux sabres ; ils les envoyaient de tous côtés dans la capitale et les provinces voisines, répandre le bruit des bienfaits immenses du Monastère. D'autre part, Nobounaga avait ordonné que les malades incurables de toutes les provinces se rendissent au couvent pour s'y faire du bien ; ceux-là aussi se répandaient ensuite dans toutes les provinces voisines ou éloignées, et, pleins de reconnaissance, publiaient partout la nouvelle, de sorte que c'étaient de véritables nuées d'hommes qui se rendaient au couvent. A tous, les Padre, les hermanos, les trois convertis et les autres convertis qui vivaient au couvent, remettaient, après examen personnel, des remèdes, des habits ; en outre, à ceux qu'ils avaient laissés à la maison, père, mère, femme et enfants, en peine de leur subsistance, ils donnaient des secours pendant que leur parent se faisait traiter au couvent ; de pareilles largesses accroissaient de jour en jour, le nombre de leurs adhérents. Quelques-uns rapportent que, pendant que ces malades étaient en traitement au Monastère, les membres de leurs familles, y compris les petits enfants, recevaient, par jour et par tête, un *foen* d'or. Parmi ceux qui en étaient témoins ou l'entendaient raconter, plus d'un en bonne santé ne se fit pas

faute de simuler de souffrir de quelque maladie pour toucher sa part d'aumônes. Mais on ne leur faisait aucun reproche; pourvu qu'ils fissent adhésion à la religion, ils recevaient de l'or et de l'argent.)

Cependant, les étrangers, ne recevant aucun don de leurs adhérents, devaient faire venir de leur patrie toutes les sommes qu'ils distribuaient si largement. Dans la suite, tous les coreligionnaires qui vivaient au Monastère reçurent comme fixe, par jour et par tête, un boisseau de riz et huit *soun* d'argent. Ils étaient inscrits sur un registre; pour la distribution, quatre écrivains, huit distributeurs, et huit hommes pour passer les portions, étaient occupés sans relâche de six heures du matin à six heures du soir. Aussi cette religion devenait-elle de jour en jour plus florissante. « Dans cette nouvelle secte, se disait-on à voix basse les uns aux autres, on est assuré de devenir un Bouddha dès cette vie et de renaitre à la félicité éternelle des habitants du Paradis. » A cette époque, on vit beaucoup de Cougués¹ et de samouraïs se convertir à cette croyance.

Dans l'été de 1569, Nobounaga vint à Kyôto. On lui parla de l'état prospère de la nouvelle religion, de la foule de ses partisans; il en éprouva une vive joie. Il réunit les gens de son entourage qui s'y étaient convertis, et leur fit expliquer clairement les doctrines. Là-dessus, il fit ces réflexions : « A l'inverse de toutes les autres sectes, celle-ci ne reçoit rien de ses adhérents. Ils amènent chez eux tous les malades de la capitale et des pays voisins, leur font de grandes distributions de remèdes, et cependant, ils ne leur demandent rien en retour; bien plus, quand ces malades sont des indigents, ils portent des secours aux membres de leur famille; et la plupart des disciples reçoivent chaque jour du riz et de l'argent. Dans leurs prédications, ils disent que le roi de leur pays, par pure humanité, a résolu de secourir les habitants des pays qui ne connaissent pas la religion du Souverain céleste. Nos bouddhistes actuels se transmettent d'une génération à l'au-

1) Antique noblesse du cour, depuis longtemps sans influence dans les affaires du pays, et très appauvrie.

tre le revenu des aumônes du peuple. Ces étrangers, d'un côté, ne craignent qu'une chose, les peines éternelles; les bonzes, de l'autre, pensent à leur subsistance ici-bas. Voici, par exemple, tout récemment, les prêtres de la secte Iccô-chou¹ qui se sont soulevés dans le nord, et ont fait main basse sur la province de Kaga; ils sont à la veille de dévaster celle d'Etchi-zên. A Osaka, les disciples du grand prêtre Kenryo, tout en prétendant tous n'avoir d'autre préoccupation que celle des peines futures, ont fait aussi un soulèvement au péril même de leur vie, et pour sauvegarder les intérêts de leur secte. Cette religion chrétienne, au contraire, fait obtenir déjà dans cette vie de grandes faveurs; et elle promet encore la félicité future. Ce qui n'est pas moins remarquable, c'est qu'elle ne reçoit absolument rien de ses adhérents, et fait venir de grandes sommes de son pays d'origine, pour les distribuer à tous, et convertir le peuple, qu'elle comble de bienfaits ici-bas déjà. Quel intérêt ces brigands étrangers peuvent-ils y avoir?

Pour la première fois, Nobounaga sentit s'éveiller en lui des soupçons. Il se disait : « Si cette religion devait un jour nuire à notre pays, on dira que c'est la faute de Nobounaga, qui, par manque de clairvoyance, n'a pas su distinguer le bon côté du mauvais; mon nom en gardera une tache jusqu'à la fin des siècles. Il faudrait bien que cette secte disparût. » Méditant ces choses, il quitta Kyôto le 11 du cinquième mois, et entra le 13 dans son château d'Atsoutchi. Il convoqua un conseil secret où Maéda Tocourén-Iun prit la parole en ces termes :

« Dès le premier moment que cette secte fut autorisée à répandre ses croyances au Japon, tous vos officiers désapprouvèrent cela. Car, chez nous, dès les temps les plus anciens, il y a eu trois religions transmises d'âge en âge, et personne n'en demandait davantage. Or, il est maintenant question de fonder une nouvelle religion, dont il est encore incertain si elle est bonne ou mauvaise; car, il n'y a actuellement personne chez nous qui

1) Ennemis acharnés de Nobounaga. C'est la secte appelée, depuis 1554, secte Giôn-choû. A cette époque, elle exerçait un véritable pouvoir militaire à Osaka, et dans les provinces d'Iôô, de Kii, de Kaga, etc.

puisse en décider catégoriquement. Si donc la postérité devait reconnaître que nous avons commis une erreur, il serait fâcheux que votre nom fût prononcé à cette occasion. Vous avez, seigneur, jugé bon de laisser cette religion se répandre abondamment; pour cette raison, et surtout parce qu'on ne peut dire si elle est bonne ou mauvaise, imposer silence à tout le monde ne me paraît guère faisable. Quant à en prononcer la suppression, c'est une mesure dont l'exécution demanderait bien du temps. Car cette croyance a, dans les pays voisins ou distants, de nombreux adhérents prêts à sacrifier leur vie à leur foi, en particulier des daimios de grande famille, leurs vassaux, d'illustres noms comme les Ôdono Sô rin, les Tacayama Oueonn et d'autres auxquels l'amour des désordres politiques est étranger; tout le monde le sait. Il faut donc se garder de vouloir supprimer subitement cette nouvelle religion; qui peut dire quels bouleversements cela causerait dans notre pays? En ce moment-ci, je le dis bien haut, veillons à ce que nous délibérons de faire. »

Quand il eut fini, Iga, seigneur d'Ied, assis à côté de lui, dit à son tour : « Je suis tout à fait de l'avis de Guen-i. Si vous supprimez aujourd'hui cette secte, il en peut résulter des troubles infinis. Il vaudrait mieux ordonner à toutes les sectes bouddhiques de tenir une disputation avec celle-ci. Si les bouzoes ne gagnent pas, et que cette nouvelle secte se trouve être une bonne religion, vous vous bornerez à suivre des yeux ses destinées. Si elle est défaite, comme on n'aura plus d'hésitation sur ce qu'elle vaut, on pourra prononcer sa suppression immédiate sans qu'aucune révolte se produise. »

Nobounaga fut de cet avis. Il envoya des ordres aux prêtres de toutes les sectes, ainsi qu'au Monastère, et fixa le jour du colloque. Comme il s'agissait d'une dispute importante, on vit arriver à Atsoutchi l'Ancien du convent Nanaen-ji. Ri-dô, prêtre distingué habitant au temple Chôké-ïnn; le maître Chinkai, de

1) Fondé vers 1220 dans la province de Yamashiro, par le prêtre Foo-moe, qui avait étudié en Chine les doctrines abstruses de la secte Zen ou de la Méditation. En 1386, un décret du Chôgon distingué par un titre les « Cinq grands temples » du Japon, et attacha la primauté au Nanaen-ji. Pendant les troubles

la Salle Ei-kwan-dô, et des savants de toutes les autres sectes. Le théologien du couvent des Étrangers était un savant venu de leur patrie en qualité de « gardien », comme ils disaient¹; il était professeur au couvent et se nommait Fourouocôm; avec lui des Padre et des hermanos. Pendant l'année d'après son débarquement à Nagasaki, ce Fourouocôm avait lu trois fois soigneusement tout le canon bouddhique et en connaissait parfaitement toutes les doctrines; il savait de mémoire la substance des théories de toutes les sectes. Il avait les cheveux gris, et, au sommet de la tête, une tousse en forme de coupe renversée. Ses yeux étaient si ronds qu'on eût dit qu'il portait des lunettes; ils avaient au dedans une couleur dorée. Il semblait qu'on lui eût appliqué sur le nez la corne détachée de la coquille d'un murex. Le visage rappelait la tête d'un cheval; la bouche large avait bien cinq pouces; les dents étaient comme celles d'un cheval. Il allait à cheval debout sur les étriers. Il faisait jaillir du feu de ses ongles et absorbait en quantité de la poudre de feuilles. Quelquefois, voyant des oiseaux perchés sur un arbre, il pressait le pas de son cheval sans que les oiseaux bougeassent; à la fin, il rompit les branches de l'arbre et les oiseaux restaient immobiles, comme s'ils avaient été attachés à l'arbre de tout temps. Il possédait encore bien d'autres arts magiques, suffisants pour effrayer ceux qui en étaient témoins.

Les deux partis arrivés à Atsoutchi, on fit ce jour, auquel les prêtres de toutes les sectes prirent place dans l'ordre, ainsi que les savants du couvent des Étrangers, qui avaient désigné Fourouocôm pour être leur disputateur. Vêtu d'un habit de soie pourpre, portant à la ceinture un sabre de deux pieds de long, il s'avança vers les bonzes et, se tenant en face de l'Ancien du Nanzen-ji, il lui demanda :

« Qu'est-ce que le bouddhisme ? »

L'Ancien répondit : « En tant qu'homme, au Bouddha ? »

perpetuels du 2^e et du 3^e siècle, ces temples furent à peu près le seul asile des lettrés.

1) Je suppose qu'il s'agit du *saishin* Tsakpin. Voir l'Appendice (1).

2) Une des grandes formules du bouddhisme; plus particulièrement de la

Fouroucôm demanda de nouveau : « Quel est le sens caché de ces mots : En tant qu'homme, un Bouddha ? »

L'Ancien répondit, comme la première fois : « En tant qu'homme, un Bouddha. »

Là-dessus, Fouroucôm se leva, empoigna l'Ancien à la poitrine, tira son sabre, en dirige la pointe sur la poitrine du bonze et ne cessa de répéter sa question : « Quel est le sens caché de ces mots : En tant qu'homme, un Bouddha ? »

L'Ancien, immobile, les yeux fermés, ne parlait pas. Ridô, prêtre du monastère de Chôkô-ïan, incapable de supporter ce spectacle, allait s'avancer contre l'Étranger ; mais les disciples de l'Ancien le retinrent en disant : « Ne faites pas de désordre ; nous n'avons pas encore vu la fin de tout ceci ; attendez un peu. » Bientôt l'Ancien ouvrit les yeux et poussa un soupir. Fouroucôm, fermant les yeux à son tour, perdit soudain connaissance ; et tous les bonzes de railler leurs adversaires, en se disant les uns aux autres : « La mauvaise religion ne peut tenir contre la bonne ; cette nouvelle religion est une mauvaise religion. » Ceux du couvent des Étrangers commencèrent à se fâcher, protestant que la discussion n'était pas achevée, qu'on ne pouvait encore dire qui avait remporté l'avantage, et ils faisaient mine d'en venir à une mêlée. Nobounaga réprima énergiquement ce désordre, et dit : « La dispute n'a donné aucun résultat certain quant à la valeur de l'une et de l'autre religion, comment voulez-vous décider de leur supériorité par des violences ? » Et comme il déclara qu'il tiendrait pour battu le parti qui enfreindrait la paix, le tumulte s'apaisa aussitôt.

A ce moment, on vint lui annoncer qu'Araki Mourachigué, seigneur de la province de Sétson, venait de joindre ses armes à celles de Môri des provinces du centre. Il dit : « Voici une affaire urgente. La dispute n'a pas décidé de la supériorité de l'une

secte idéaliste Zen. Pour celui qui arrive à l'éclairement, à la vraie connaissance, toute distinction des conditions ou modes, s'est-à-dire des choses, disparaît tout est identique à tout, le paralysé à l'indes, un homme à un Bouddha. Toute image, telle qu'elle est, zachonne la virtualité d'un Bouddha et même elle est un Bouddha.

des deux religions; je vous convoquerai de nouveau; que chacun retourne dans son couvent. » Et ainsi la dispute n'ayant donné aucun résultat, la sentence de suppression du couvent des Étrangers fut ajournée.

Alfred MILLARD.

(À suivre.)

NOTES DE FOLKLORE

A PROPOS DE

L'ÉPOPÉE CELTIQUE

M. H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE

M. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *L'épopée celtique en Irlande*, tome 1^{er}.
Paris, Ernest Thorin, un volume in-8, de xxiv et 556 pages. (Tome V du
Cours de littérature celtique de M. d'Arbois de Jubainville.)

Parmi les grandes conquêtes de la philologie du xix^e siècle, il n'en est guère de plus importante pour l'histoire des idées et des mœurs des peuples de langue, pour ne pas dire de race aryenne, que le déchiffrement des textes en vieil-irlandais qui remontent à l'époque où le régime féodal s'épanouissait en Europe. Ces textes nous font en réalité connaître une littérature remontant aux premiers siècles du moyen âge. Ceux qui leur ont donné leurs formes actuelles n'ont fait que remanier des poésies payennes et leurs retouches sautent aux yeux : c'est le druide réduit à son rôle de sorcier ; c'est quelque petit détail de civilisation que l'Irlande du moyen âge doit à une lointaine influence du monde gréco-romain ou à ses luttes plus récentes avec les Normands ; mais on peut dire que le gros des idées, des légendes et des mœurs que ces poésies nous révèlent, représente la civilisation des Celtes

1) Le livre de M. d'Arbois de Jubainville a paru, il y aura bientôt trois ans. Mais les sujets qu'il traite sont actuels aujourd'hui comme alors. L'insertion de sa critique tendra plutôt à donner paraître, (Rien.)

des îles Britanniques à l'époque de César, et même, — pour autant qu'on puisse faire le départ des éléments indigènes, et grâce à la comparaison avec ce que nous savons des Aryens de l'Inde et de la Grèce, cela se peut jusqu'à certain point —, la civilisation de toute la race qui, partie du bassin du Danube, s'est graduellement établie en essaims plus ou moins compacts à droite et à gauche d'une ligne que l'on tracerait de Vienne à Limerick, imposant ses parlers aryens à toutes les populations du centre et de l'ouest de l'Europe. Un jour, grâce à ces textes, on pourra, dans ou à côté de l'*Urkeltscher Sprachschatz*, dresser une sorte d'*index rerum precelticarum* à mettre à côté d'Homère et des plus anciens textes de l'Inde et en un sens même au-dessus; car nous y aurons certainement une image moins altérée des croyances et des mœurs des tribus barbares qui, il y a environ cinq mille ans, ont aryanisé l'Europe et un morceau de l'Asie.

La connaissance de cette vieille littérature celtique était restée jusqu'en ces derniers temps réservée à un groupe minuscule de celtes. Les traductions de textes vieil-irlandais en langues modernes étaient rares ou dispersées, la plupart de ces documents, d'ailleurs, n'étant pas, — même aujourd'hui —, suffisamment remis sur pied pour être transposés d'une manière un peu définitive. M. d'Arbois de Jubainville a néanmoins entrepris de combler cette lacune et de rendre l'épopée irlandaise accessible à un cercle un peu large de travailleurs. Formant avec ses élèves une société en nom collectif de version celtique, il a commencé la publication d'une traduction complète en français des fragments de l'épopée des Celtes d'Irlande. Le premier volume que nous annonçons ici contient les morceaux suivants : *Naissance et Règne de Conchobar* (deux rédactions), *Conception de Cúchulainn*, *Comment le héros Cúchulainn fit sa cour à Emer*, *Mourire du fils unique d'Aifé*, *Histoire du cochon de Mac Dathó*, *Festin de Briern*, *Exil des fils de Doel*, *Cúchulainn malade et alité*, *Exil des fils d'Usnech*, *La naissance des Ulates*, *Mourire de Conchobar*, *Cause de la bataille de Cuacha*, *Voyage de Conill*

le Boazi, Mort d'Oscar, fils d'Ossin, Seconde bataille de Moytura, Voyage de Mael-Duin.

M. d'Arbois de Jubainville a placé en tête du volume une longue préface où il met en relief certains traits des textes traduits, mais dont la plus grande partie constitue un enterrement de première classe du méchant dilettante qui au siècle passé s'est permis un tripotage littéraire des débris de l'épopée celtique; pour compléter sa démonstration, M. d'Arbois de Jubainville a même fait à Macpherson le grand honneur de reproduire quelques-unes de ses élucubrations en appendice aux traductions honnêtes de textes vieil-irlandais que contient le volume; était-il bien nécessaire de consacrer tant de pages à établir qu'il serait aussi faux de se figurer l'ancien monde celtique d'après les poésies d'*Ossian, barde du troisième siècle*, que de se faire une idée du monde grec d'après les tragédies de Racine? En un sens même, M. d'Arbois est trop sévère; le livre de Macpherson est une des plus curieuses expressions d'art de la seconde moitié du dernier siècle et Goethe, tout en se trompant sur sa valeur historique, y a senti avec justesse quelques frissons inconscients de l'âme nouvelle dont il était, lui, la plus géniale incarnation.

L'ouvrage se termine par deux index très détaillés, l'un des noms de personnes, l'autre des noms communs. Ces index ne renvoient pas seulement aux pages du volume, mais à quelques publications où il est question du sujet signalé: *Revue celtique*, *Kuhn's Zeitschrift*, *Irische Texte* de Windisch, etc. Le second de ces index sera précieux pour tous ceux qui, s'occupant de l'un ou l'autre des études qui peuvent être désignées en bloc par le mot *folklore*, ont à trouver rapidement ce que les documents celtiques peuvent contenir sur tel ou tel point spécial.

La lecture de l'ouvrage de M. d'Arbois m'a entraîné à rédiger quelques notes à propos de points de folklore ou de mythologie que les textes épiques irlandais peuvent éclairer; comme je puis n'avoir plus occasion de revenir sur certains des sujets qui y sont traités, je les donne toutes aujourd'hui,

en prévenant que je n'ai cherché à épuiser aucun d'entre eux; puissent-elles être utiles à quelques lecteurs, tout au moins les engager à faire à l'occasion quelques recherches dans le riche recueil de textes que M. d'Arbois et ses élèves ont rendu accessibles!

Jean de l'ours. — On doit rapprocher certains passages du *Festin de Brienne* (pp. 81-148) de traits qui, dans les contes européens encore vivants, se trouvent ordinairement associés au thème de *Jean de l'ours* (sur ce thème, voyez *Contes populaires de Lorraine*, 1, 1-27; 2, 135-40, 331; cp. *Méluise*, 3, 298-300, 329-30, 395-6; 5, 145, 206-7; 6, 261) : A) Dans l'épisode IV (p. 124), chacun des trois rivaux, Loéguiré, Connal, mais surtout Cachuslainn, est l'équivalent du *Jean de la meule* qui, dans la tradition populaire européenne, joue au palet avec une meule de moulin (Cosquin, 1, 29 milieu; 2, 135, 138 fin, 351); — B) La lutte de Jean de l'ours et de ses associés avec un géant (Cosquin, 1, 3 et 9 fin-10 haut) rappelle à la fois le triple combat de Loéguiré, Connal et Cachuslainn avec le géant (p. 105 fin-108), avec les fées (p. 126 milieu), avec Ercoil (p. 128) et avec l'« ombre » gigantesque du château de Curoi (p. 136-140); ces quatre épisodes peuvent être, en effet, considérés comme des variantes plus ou moins altérées d'une même donnée première et il ne faut pas trop s'étonner de les voir côte à côte, le texte actuel du *Festin de Brienne* étant le produit de la fusion de plusieurs rédactions parallèles (cp. la note de pp. 146-7); — C) Je remarque enfin que l'« ombre » qui, aux pages 137, l. 1 et 139, l. 16, tient dans les mains des branches de chêne, devient à la page 144 un « rustaud » qui tient « dans la main gauche une poutre aussi pesante que vingt jougs de bœuf, dans la droite une hache où étaient entrées cinquante coulees de fonte ». M. d'Arbois (p. 431) a identifié ce « rustaud » avec un être mythique dont il est question dans la *Bataille de Moytura*, Dagdâ, sorte d'Hercule celtic, dans lequel il pense (p. 448) que l'on pourrait retrouver le dieu au marteau des archéologues; ce Dagdâ,

en effet, est décrit tenant à la main une fourche branchue qu'il laisse traîner derrière lui, traçant ainsi un sillon qui sert de limite entre deux provinces (p. 427). On ne peut s'empêcher de rappeler ici que Jean de l'ours se fait une « canne de cinq cents livres » (Cosquin, 1, 2 et 8 *fin-9 haut*; 2, 135) et qu'il prend pour second associé « un jeune homme qui tordait un chêne pour lier ses fagots » et dont le nom était Tord-Chêne (Cosquin, 1, 2 *9 milieu*; 2, 135, 138), nom propre qui en somme rendrait mieux le texte du *Festin de Briceau* que le nom commun *rustaud*, que le traducteur avoue d'ailleurs avoir employé faute d'autre, lorsqu'il ajoute (p. 148) que le mot irlandais traduit par « rustaud » est *béachlach*, équivalent d'un latin *baculacus*, littéralement « porteur de bâton ». Resterait à expliquer comment ce qui se dit de deux des héros dans les contes européens est dit de leur adversaire commun dans l'épopée irlandaise. On peut croire que le jour où une variante du thème de l'association de l'homme à la massue de fer (*Jean de l'ours*), de Jean de la meule et de Tord-Chêne (= Dagdâ) s'est introduite dans la légende de la rivalité de Cúchulainn, Léoгаiré et Connall, le caractère déjà déterminé de ces trois types épiques a empêché qu'on leur donne certains attributs qui ont été alors utilisés pour peindre leur adversaire.

Langues coupées. — P. 175. — Afin de pouvoir donner des exemples de leur bravoure à une assemblée dont l'objet principal était le récit des combats, les Ulates « mettaient dans leurs poches le bout des langues de tous les hommes qu'ils avaient tués » et pour augmenter le nombre de leurs victoires, ils y joignaient des langues de quadrupèdes ». — La langue coupée ne semble pas ici avoir été autre chose qu'un trophée de guerre comme la chevelure scalpée par le Peau-Rouge. Il faut toutefois considérer le fait comme une application à l'homme de la coutume qui paraît avoir été très répandue dans l'humanité primitive, d'enlever la langue à tout animal qui venait d'être tué; on trouvera les éléments d'une étude sur cette

continue dans *Mélusine*, 3, 303-7 (article de M. Gaidoz, où il traduit le même texte irlandais); 396 et Frazer, *Golden Bough*, 2, 129, note (reproduite par Miss Cox, *Cinderella*, note 72, p. 524). — Jusqu'à présent, on n'a reconnu d'autre trace de l'usage dans nos folklores européens que cet épisode du conte populaire de la *Bête à sept têtes* où le héros, après avoir tué le monstre, lui, coupe ses sept langues et les met dans son mouchoir, ce qui lui permet dans la suite de convaincre d'imposture celui qui, ayant coupé les sept têtes, s'attribue sa victoire et va épouser la princesse qu'il a délivrée (voyez comme exemples Grimm n° 60 et Cosquin, 1, 61-62, 78 et 2, 58; pour d'autres références, consulter les notes citées de Gaidoz et Frazer et de plus Kœhler dans *Jahrbuch für engl. und roman. Philologie*, 7, 133, et Rhode, *Der griechische Roman*, 47, note D; mais cet usage ne survit pas seulement en Europe sous forme littéraire; aujourd'hui encore, en Belgique et en Allemagne du moins, on enlève la langue au renard que l'on vient de tuer et on la conserve desséchée, soit comme porte-bonheur, soit comme remède à certaines maladies, notamment l'érésipèle du visage. Voici les faits sur lesquels se fonde cette affirmation : — 1. J'ai observé dans plusieurs communes de la province de Liège que si dans une battue on tuait un renard, on le trouvait toujours dépourvu de sa langue avant la fin de la journée, un garde ou un rabatteur ayant eu soin de se l'approprier pour l'un ou l'autre des usages suivants; — 2. A une question que je posais à ce sujet, j'ai obtenu cette réponse, — déjà consignée, mais trop laconiquement, dans mon *Folklore wallon*, n° 485, p. 25 —, que l'on guérissait un mal de gorge en se frictionnant avec du genévrier dans lequel on avait versé de la poudre de langue de renard desséchée; — 3. Hock, *Croyances et remèdes populaires au pays de Liège*, Liège, 1888, p. 183, signale que l'on guérit l'érésipèle (*li rôz*) en appliquant sur la partie malade un morceau d'une langue de renard attachée à l'animal vivant [il faut naturellement comprendre : au moment où on vient de le tuer] et bénite en l'honneur de sainte Rose; dans le grand-

duché d'Oldenbourg, dit Wuttke, *Der deutsche Volksherglaube der Gegenwart* ², n° 172, d'après Strackerjan, une langue de renard desséchée guérit l'orésipèle du visage : — 4. En Bohême (Wuttke, *ibidem*, probablement d'après Grohmann), on croit que celui qui porte sur soi une langue de renard ne s'effraie de rien. Dans ce pays, d'ailleurs (Wuttke, *ibidem*, n° 153, probablement d'après le même), on considère de plus comme un talisman la langue d'une couleuvre (ou vipère) mâle quand cette langue a été arrachée à l'animal vivant la veille de la Saint-Georges (23 avril) : portée dans la jarretière de la jambe droite, elle rend fort et redoutable ; couverte de cire et placée sous la langue, elle rend éloquent. — Quant à la psychologie de l'usage de couper et de conserver la langue d'un animal, il est plus que probable que plusieurs idées s'y entrecroisent. La langue coupée a pu être dans bien des cas un simple trophée, comme le pense M. Guidox ; mais il ne faut pas oublier non plus cette suggestion de M. Frazer qu'en coupant la langue à un animal tué, le sauvage a pu croire que c'était un moyen de l'empêcher de raconter son sort aux animaux en vie ; on ne doit pas non plus méconnaître que la langue d'un animal est un morceau de choix et que par exemple l'offrande de la langue dans les sacrifices grecs (cp. les textes réunis dans *Mélusine*, 3, 307) doit probablement s'expliquer de cette manière.

La rue. — P. 38. — La plante abortive que le traducteur, M. Louis Duvau, appelle « arbre de lin (?) » est vraisemblablement la rue, *Ruta graveolens* L. ; voici, en effet, ce que dit de cette plante M. J. Peller dans ses articles sur la *flore populaire wallonne* : « Parmi les nombreuses propriétés médicales indiquées par Pline, XXI, 51, on doit noter l'emploi de cette plante comme emménagogue et abortif, car cet usage n'est pas encore oublié s'il faut en croire les noms de *Gottesgnade* et *herbe de grâce* qu'on lui donne ailleurs (M. F. avertit en note que ce dernier nom est expliqué autrement dans la *Revue des traditions populaires*, 4, 24)..... En Wallonie les autorités

interdisaient, dit-on, d'en cultiver dans les jardins, d'en avoir en pot, afin d'éviter tout mauvais usage de cette plante (prov. de Luxembourg et de Namur) « [Bulletin de Folklore, 1, 221]. Cp. sur la rue « plante de la virginité » dans les chansons ukrainiennes, Wolkow dans *Anthropologie*, 2, 410 haut et 413 haut.

L'enfant qui parle dans le sein de sa mère. — P. 221. — Ce trait de littérature populaire a été relevé pour le même texte par M. Gaidoz dans un premier article qui a provoqué beaucoup de communications intéressantes sur le même sujet : *Méluise*, 4, 228-32, 272-7, 297, 323-4, 405 et 447-8; 5, 36 et 257-8; 6, 93-3; 7, 70 et 141.

Blanc comme la neige, rouge comme le sang, noir comme le corbeau. — P. 225; cp. 244. — Derdriu, voyant son tuteur écorcher un veau dans la neige et un corbeau venir boire le sang, dit : « Le seul homme que j'aimerais serait celui qui aurait ces trois couleurs-là : les cheveux noirs comme le corbeau, les joues rouges comme le sang, le corps blanc comme la neige. » On trouvera sur ce trait, très fréquent dans les contes populaires, un groupe de références dans Köhler, *Ausfahrt*, 29, note 3. Dans les contes, il s'agit le plus souvent d'un prince qui voyant ensanglanté sur la neige un corbeau qu'il vient de tuer, désire une femme aux cheveux noirs comme ce corbeau, etc. Toutefois la donnée même du texte traduit par M. Dottin se retrouve dans deux contes populaires : Köhler signale que *in einem irischen* (Aldensche Wälder, 1, 10), und *in einem ungarischen Märchen* (Ausland, 1850, S. 1076), eine Königstochter Morgens von ihrem Schlafgemach aus sieht, wie in dem beschneiten Schlosshof geschlachtet wird, wie das Blut in den Schnee fließt und ein Rabe dazu geflogen kommt, und so jene drei Farben in ihr die Sehnsucht nach einem Geliebten erwecken. N'ayant à ma disposition aucun des deux ouvrages cités, je ne puis voir si la parenté des textes s'étend au delà de ces traits.

Pradakṣiṇa. — Pp. 321 et 324 se trouvent deux exemples celtiques d'une coutume que l'on peut avec certitude reporter à l'unité aryenne et qui consistait à honorer une personne, homme ou divinité, en en faisant une (ou trois) fois le tour en lui présentant la droite. — Sur cette coutume qu'il y a avantage à désigner de son nom sanscrit *pradakṣiṇa* (*mandala*) « (tour [en mettant] à) droite », le meilleur travail d'ensemble est encore ce qu'en a dit Pictet, *Les origines indo-européennes*, 3, 228-33 (= 1^{re} éd., 2, 499 ss.), 250-1. — Voyez de plus, pour l'Inde : *Avaliṅgana-Gṛhya-Sūtra*, 1, 7, 6 (*pradakṣiṇa* autour du foyer domestique dans le rituel nuptial) ; *Sacred Books of the East*, XII (*Ātapatha-Brahmana*), 37, 45, 272, 442 et XXX (*Gṛhya-sūtras*, part II), 61 et 62 ; Hillebrand dans *ZDMG*, 37, 521-2 ; pour Rome : Roszbach, *Remarque Ehe*, 231, 314 ss. et Marquardt, P., 51 et note 1 (= *Vie privée des Romains*, trad. française de V. Henry, 1, 61 et note 4) ; pour l'Europe moderne : von Schröder, *Die Hochzeitsbräuche der Esten*, 27 ss. et Wolkow dans *Anthropologie*, 2, 568, note 2 ; pour les pays celtiques, Jules Baisac, *Les grands jours de la sorcellerie* (Paris, 1890), p. 219-220, qui, à propos d'un procès de sorcellerie écossais du xvi^e siècle, où l'accusé avouait avoir assisté à un sabbat dans lequel on avait fait le tour d'une église *witherchins* « dans le sens inverse du cours du soleil », c'est-à-dire en présentant la gauche au lieu de la droite, reproduit des lignes intéressantes de Martin, *Description of the Western Isles*, et d'Armstrong, *Gaelic Dictionary*, verbo *deis-tail*, et rapproche l'histoire de Vercingétorix se rendant à César et faisant à cheval le tour du siège de son vainqueur avant de déposer ses armes (Plutarque, *Cæsar*), cas où il soupçonne avec raison un ox. de *pradakṣiṇa*. — Le *pradakṣiṇa* dans les funérailles qui se rencontre chez les Celtes (Armstrong cité par Baisac), les Romains (Stace, *Thébaïde*, 6, 120), et, — survivance non encore remarquée, je crois, et qui dérive probablement de l'usage romain —, dans le rituel de l'absoute où le prêtre catholique fait trois fois le tour du catafalque en lui présentant la droite, paraît bien, comme le sou-

comme Pictet, une modification d'un usage plus ancien, — conservé par les Romains (Stace, *Théb.*, 6, 313) et dans l'Inde où il porte le nom de *prasaṇya* —, de faire trois fois le tour du mort en lui présentant la gauche (Pictet, 3, 247-8 et 250-1); le *prasaṇya* « (tour en plaçant à) gauche » se rencontre d'ailleurs en Europe, chez les Celtes (Pictet, 3, 230-2 et Baissac, 219, analysé plus haut) comme un rite général pour maudire ou écarter un mauvais présage et on doit le considérer comme datant aussi de l'unité aryenne. — Quant au sens premier du *pradiksina* et du *prasaṇya*, il est important de remarquer que la tradition populaire dans les Îles Britanniques, de même que dans l'Inde, met les deux rites en rapport avec le cours du soleil (cf. le trait signalé plus haut d'après Baissac ainsi que les textes d'Armstrong et de Martin qu'il reproduit en note p. 219).

Convade. — P. 324. — On peut considérer comme un dernier débris littéraire de l'usage de la convade ce passage de la *Neucomie des Ulster* où tous les hommes qui ont entendu le cri poussé par Macha au moment de son accouchement sont condamnés, ainsi que leurs descendants jusqu'à la neuvième génération, à subir une fois dans leur vie les douleurs de l'accouchement, pendant cinq jours et quatre nuits, ou pendant cinq nuits et quatre jours. — N'ayant lu jusqu'à présent aucune explication satisfaisante du rite bizarre de la convade, je profite de l'occasion pour en proposer une : c'est une croyance générale dans l'humanité que l'enfant qui vient de naître est exposé au danger d'être ensorcelé ou enlevé par de mauvais esprits qui le remplacent dans le berceau par un enfant à eux; on trouve encore partout en Europe des légendes de changelins. — voir, par exemple, pour la Belgique, dans *Folklore wallon*, p. 3, n° 33 —, et la plupart des usages superstitieux relatifs à l'accouchement et au baptême sont des débris de procédés magiques employés jadis pour garantir l'enfant de tous les périls dont la superstition primitive le croyait menacé; ainsi, on met dans le lit de l'accouchée un

talisman quelconque, par exemple une Bible en Écosse; un petit volume intitulé : *Le Trépas de la Vierge*, dans la province de Liège; à Herve, province de Liège, la sage-femme qui va faire un accouchement doit retourner ses bas ou son jupon, afin, dit-on aujourd'hui, de ne pas rencontrer de feu-follet, mais si on veut restituer l'idée primitive dans sa pureté, pour dérouter les mauvais esprits qui guettent l'enfant, à la suite d'un raisonnement analogue à celui qui a fait imaginer de changer les vêtements en cas de décès pour que le mort, le réveillant, ne puisse reconnaître ses parents et les tracasser avant l'accomplissement des cérémonies funèbres qui doivent lui assurer une bonne vie dans un autre monde. N'est-ce pas dans une psychologie analogue que l'on doit chercher l'explication de la convade, plutôt que dans un désir d'affirmer la paternité, comme le veulent Bachofen et Wilken?

Château merveilleux. — Pp. 469-70. — Histoire de Macduin et de ses compagnons pénétrant dans un château richement meublé et où ils trouvent des viandes et des boissons toutes préparées, château dont le seul habitant est un chat, d'abord indifférent, puis qui réduit en cendres un des compagnons qui, au départ, veut emporter un des colliers d'or et d'argent dont une des salles est ornée; c'est un lien commun de littérature populaire qui se retrouve notamment au début de la plupart des variantes européennes du thème de Psyché (cp. notamment Cosquin, 2, 215 : *le loup blanc*).

Combat du père et du fils. — Pp. xxxiii-vi, 52-4 et 64. — Voyez sur ce thème épique l'étude de M. A. Nutt, *Problems of Heroic Legend* dans *Folk-Lore Congress 1891, Papers and transactions*, p. 127 ss.

Dordriu-Dréupuit. — Pp. 217-286. — On trouvera reproduite dans J. Jacobs, *Celtic Fairy Tales*, n° ix, pp. 65-82 (cp. notes 250-1), la traduction anglaise parue dans *Celtic Magazine* de la rédaction du *Meurtre du fils d'Usuech* recueillie par

M. Carmichael, rédaction dont M. Dottin n'a traduit que la première partie (= C. F. T., 65-73). — La légende du fils d'Usnech et de Derdrin présente des analogies très curieuses et qu'il resterait à expliquer, avec la légende des fils de Pându et de Drâupadi, légende qui forme le cadre du Mahābhārata et dont on trouvera un bon résumé dans Dowson. *A classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*, v° *Drâupadi*.

Bien que le second index du livre de M. d'Arbois soit fait avec beaucoup de soin et très détaillé, je signale aux possesseurs du volume quelques références qu'ils pourraient y ajouter à leurs places alphabétiques : *Amazones*, 5 et 42 ss.; cp. *Revue Celtique*, xvi, 118-120. — *Armes portant des noms*, 10 note, 274, 444. — *Armes qui parlent*, 275, 444; — *Armes se retournant contre le menteur*, 175. — *Céphalophore* (personnage), 134-5; cp. 147. — *Cinquante femmes attribuées à chaque guerrier*, 124. — *Conception par suite de bête avalée*, 37. — *Corbeau*, xxxix. — *Femme ayant les pieds à l'envers*, 42. — *Femme (valeur de la)*, xxviii, xxix, 142. — *Forêt qui marche*, 431. — *Froude (balle de)*, faite avec la cervelle d'un ennemi mélangée à de la terre, 368 et 369 note. — *Gestation de trois années*, 38. — *Habitations souterraines*, 239 fin. — *Les primes noctis*, 29 note et 49. — *Manteau agité entre deux êtres pour les empêcher de se rencontrer dans la suite*, 215 fin-216. — *Œil dont le regard tue*, lire 438 au lieu de 398. — *Pierre précieuse de la tête d'un serpent*, 115, 123, 131. — *Pierre qui parle*, 398, 403. — *Totémisme*(?), 335. — *Wergeld*, xxviii-xxix.

Bruxelles.

Eugène MONSIEUR.

LA BORDAH DU CHEIKH EL-BOUSIRI

BASSOT, *La Bordah du sheikh El-Bousiri, poème en l'honneur de Mahammed*, traduit et commenté. — Paris, 1894, Ernest Leroux, éditeur.

Aucune œuvre poétique de la littérature arabe n'a atteint, dans la vie religieuse des mahométans, une faveur aussi grande que le « Poème du Manteau » de Bousiri (mort vers la fin du xix^e siècle de notre ère). L'origine de ce poème se rattache à une légende miraculeuse : le poète malade aurait été guéri d'une paralysie grave par la production de ce fruit de son enthousiasme pour Mahammed, et le Prophète, dont la kasida chante la gloire, l'aurait eu songe enveloppé de son manteau, bienfait auquel le poème doit son nom de « Poème du Manteau » (Bassot, p. v).

Déjà, du vivant de l'auteur, l'histoire miraculeuse du poème était connue; et les contemporains de Bousiri employaient son œuvre pour des guérisons miraculeuses. Le vizir égyptien Ibn Hinnâ, le protecteur du poète, que nous connaissons d'autre part comme un zélé collectionneur de reliques¹, paraît avoir eu une foi profonde en la vertu curative de la Bordah, pour laquelle il professait une haute estime. Et, aujourd'hui encore, des vers extraits de ce poème sont employés comme amulettes et pour des cures sympathiques et autres buts magiques². Pendant le lavage rituel des cadavres, les individus chargés de cette opération récitent des vers de la Bordah. Et quiconque a assisté en

1) *Mohammedanische Studien*, II, p. 332.

2) Ibrahim b. Mohammed al-Jabang'i a publié à Constantinople, en 1848, un petit traité, imprimé en lithographie, sur les propriétés curatives de quelques talismans de la Bordah; cf. Hammer, *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, VI, p. 224.

Égypte à un enterrement musulman se souvient assurément des chanteurs qui suivent le cortège funèbre; ce qu'ils chantent en la circonstance, c'est le « Poème du Manteau » de Bousîri.

La place qu'occupe ce poème dans la littérature correspond au crédit qu'il a rencontré dans la vie religieuse. Il n'était pas seulement considéré par les contemporains comme une œuvre sainte, mais encore comme un produit classique de la poésie. Le mystique fameux Ibn Sab'in (mort en l'an 669 de l'hégire), qui vivait du temps de l'auteur, en utilisait déjà le deuxième vers pour cette sorte d'allusion qu'on désigne dans la poésie arabe sous le nom d'*iktibâs*¹. Il fut fréquemment commenté; et il n'y a la rien qui puisse surprendre, car l'activité explicative ne se porta pas uniquement sur le sens littéral du texte; on en fit encore l'objet d'interprétations mystiques, et, après avoir reconnu le sens naturel des parties du texte qui n'étaient pas entièrement obscures (M. B. dit avec raison, p. x : « il est à peu près exempt des traces du soufisme »), on en rechercha le sens caché et on en fit l'exégèse.

Un siècle à peine après la mort de l'auteur, le cheikh Abû 'Abdallah Mohammed ibn Marzûk (mort en l'an 781 de l'hégire), qui est enterré au Caire, écrivit un volumineux commentaire de la *Bordah* intitulé : *Izhâr sidi ul-mawadda fi s'arh al-Barda* (H. Ch., IV, p. 527), dans lequel il traite le texte selon sept points de vue différents, et auquel il joint, après s'être occupé de tous les points philologiques et esthétiques qui ressortent des vers, des avertissements mystiques « *is'ârât sâbijsa* »². Depuis, dans les temps plus modernes, les savants musulmans les plus distingués de tous les pays se sont adonnés volontiers à l'explication du très estimé poème. Je citerai seulement deux œuvres parmi les travaux modernes. Le mufti de Constantinople, mort en l'an 1242 de l'hégire, *Mohammed Mekki Efendi*, écrivit un commentaire en langue turque, qui fut imprimé en 1300 de l'hégire. Un commen-

1) *Al-Mallâhî*, éd. de Leyde, I, p. 505.

2) On trouve une caractéristique de ce commentaire dans la relation de voyage d'Abû al-Ghâfîr Nâbulî (manuscrit de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, n° 3022, fol. 163), et d'autres commentaires sont aussi mentionnés.

taire très considérable de la Bordaḥ formant trois volumes fut aussi publié en langue arabe par le cheikh de la mosquée d'El-Azhar, du Caire, *Hasan al-'Izz al-Hamzawi*, mort il y a quelques années ¹. Le poème fut aussi traduit en turc et en persan. Deux traductions interlinéaires sont fournies par l'édition Ralls (Vienne, 1860). Une traduction turque accompagnée d'un commentaire fut publiée par un savant turc contemporain, *Othman Taufik-Beg*.

Les nombreuses imitations, amplifications poétiques et travaux dont la Bordaḥ fut l'objet attestent encore la faveur de ce poème. Le père du célèbre *Bahā al-Dīn al-'Amīd* (mort en 1031 de l'hégire) en a fourni une imitation entièrement remarquable. On fit aussi de bonne heure cette sorte d'amplification qu'on désigne sous le nom de *takhmīl*, et qui consiste à intercaler au milieu de vers détachés d'un poème quatre autres vers de rime et de mètre identiques; c'est, par conséquent, ce qu'on nomme d'ordinaire un poème de gloses. Déjà l'éminent protecteur de Bousiri, le vizir *Taqī al-dīn ibn Ḥamd*, dont nous avons parlé plus haut, avait composé un *takhmīl* de la Bordaḥ. Il est évident qu'il eut beaucoup d'imitateurs, car le manuscrit arabe n° 2285 de la Bibliothèque ducale de Gotha contient une série de trente *takhmīl* divers de ce poème. Mais on alla plus loin encore dans le raffinement. On fit sur la Bordaḥ ce qu'on appelle des *tasbī'*, c'est-à-dire que l'on ajouta à des vers séparés de la façon indiquée plus haut six autres vers, de manière à former avec chacun des vers de la Bordaḥ une strophe de sept vers ².

Il est inutile d'insister tout au long sur ce que la connaissance

1) *Al-'aḥd al-'adībīya*, Le Caire, 1297 de l'hégire.

2) *Literaturblatt für orientalische Philologie*, I, p. 354.

3) Données par le fils de l'auteur dans le *Kes-kout* (Boulay, 1288), p. 98-100.

4) Conservé dans une collection de *takhmīl* semblables de *Zayn al-dīn al-'Othmān*. Manuscrit de la Bibliothèque Médicéenne du Caire, Catalogue, IV, p. 384.

5) Perle, *Die arabischen Handschriften*, etc., IV, p. 288. Les n° 2498 et 2522-50 de la collection de Gotha sont tous des amplifications de la Bordaḥ. Voir aussi Wüstenfeld, *Die Gelehrtenfamilie Makāsbi* (Götting., 1894), p. 126. Le maître *Mohammed Makāsbi* s'en est aussi composé un *takhmīl* de la Bordaḥ, *Literaturblatt für orient. Philologie*, I, c.

6) Voir R. Rall al-'Ugha *Ḥamīd al-hamīd*, Catalogue du Caire, IV, p. 237 sqq.

d'une œuvre littéraire jouissant d'une aussi grande faveur au milieu du peuple musulman peut avoir d'intérêt pour tous ceux qui ne désirent pas seulement connaître la vie intellectuelle de l'Islam d'une façon superficielle, mais qui, au contraire, attachent du prix à la connaissance détaillée de chacun des facteurs littéraires qui exercent une influence sur le peuple et contribuent au développement et à l'affermissement du sentiment religieux. La Bordah a pour objet la glorification du Prophète; elle est en outre, sous une forme poétique, un manuel de tout ce que l'Islam enseigne dans la marche de son évolution dogmatique et populaire sur les qualités de son fondateur. C'est un poème didactique qui, mieux qu'aucun catéchisme, peut servir de texte fondamental pour l'étude de la prophétologie des musulmans.

Aussi ne pouvons-nous qu'approuver l'idée de notre savant confrère, M. Basset, d'avoir rendu accessible au public le poème didactique de Bousiri, ainsi qu'il l'a fait dans le travail qui motive ces pages. M. B. ne s'est pas seulement contenté de traduire avec une grande fidélité philologique les cent soixante-deux distiques qui forment le poème (quelques-uns de ces distiques ne se rencontrent pas dans toutes les versions du texte) et de façon à les rendre intelligibles pour le grand public désireux de pénétrer par la lecture de cette œuvre dans les détails de la doctrine musulmane; mais les vers de la Bordah lui ont encore servi de prétexte pour joindre à son œuvre, dans un commentaire très bien ordonné et traité, une grande quantité d'éclaircissements tirés du trésor abondant de son érudition, dont les orientalistes lui sauront gré.

On connaît le goût de M. B. pour l'étude comparative des légendes à laquelle il fournit, avec une assiduité pleine de zèle, depuis de longues années, des matériaux bien connus des lecteurs de la *Revue des traditions populaires*, que, dans l'intérêt de la science, nous souhaiterions voir aussi réunis en un volume. Il a mis encore à profit, dans le présent livre, sa vaste érudition dans ce domaine. Les concepts que l'Islam arrivé à son complet développement a formés sur le Prophète ne se rencontrent pas au début, dans la période de son évolution primaire. Ils se déve-

loppèrent peu à peu par le contact de l'Islam avec d'autres religions, et ce fut, tout d'abord, la tendance à ne pas laisser le Prophète de l'Islam en arrière des prophètes des autres religions sous le rapport du don miraculeux qui influa sur eux. Un grand nombre de faits attribués à Jésus dans la religion chrétienne furent donc reportés par les musulmans sur leur Prophète. M. B. profite dans son commentaire de la Bordaïh de l'occasion qui lui est offerte de rapprocher cette donnée des indications abondantes fournies par l'*Evangelium infantæ* et par d'autres textes apocryphes, ainsi que par les écrits ecclésiastiques canoniques ou non. Cette partie de son livre est pour les orientalistes et les folkloristes un enrichissement de la science. Il serait très malaisé de faire choix d'un exemple isolé au milieu de l'abondance des matériaux fournis par M. B. et nous ne pouvons que renvoyer à la lecture du livre même, que personne n'entreprendra sans profit. Mais nous ne pouvons nous défendre de renvoyer en manière d'exemple à la page 55 où il est démontré, d'une façon frappante, comment la légende chrétienne de la *Salutation angélique* fut introduite dans l'Islam, ou bien encore à la page 66, où la légende mahométane de la ruine des idoles est ramenée à sa source chrétienne. Les analogies et les parallèles bouddhiques que l'auteur a signalés ne sont pas d'une moindre importance. On peut conclure, d'après les notes que l'auteur a jointes en ce sens à son commentaire (voir p. 27, 48, 58, 77), que le Bouddhisme a eu une influence non seulement sur la morale ascétique de l'Islam, mais qu'il se rencontre au niveau même de sa légende prophétique et qu'il a contribué en plus d'un point à la physionomie que l'Islam a tracée du Prophète.

Ce court résumé des développements de M. B. montre quelle contribution bienvenue il a encore fournie dans son travail sur la Bordaïh aux études dont nous nous occupons dans cette *Revue*. Mais ce caractère particulier ne doit cependant pas nous empêcher d'ajouter quelques mots sur la partie philologique du livre de M. B. Nous souscrivons volontiers à l'opinion de M. B. qui place, sous le rapport poétique, Bouçlet beaucoup moins haut que ne le font ses admirateurs mahométans. « Sa célébrité, dit

l'auteur avec raison, en parlant du poète, aurait de quoi étonner, si elle ne s'expliquait par les circonstances miraculeuses de son apparition. « L'époque classique de la poésie arabe était déjà depuis longtemps écoulée du temps de Boustri; et on peut encore lui préférer un grand nombre d'entre les Épigones. Ce qui fit la fortune du poème, ce fut sa légende propagée par le peuple crédule et non ses qualités de chef-d'œuvre classique de la poésie. Boustri est un représentant de la décadence poétique, dans laquelle on ne cherche plus à faire impression autrement que par des jeux de mots contournés et insipides, et où la sèche terminologie de la grammaire peut être tournée au profit des pointes artificielles (voir Basset, *Bardak*, v. 41). Les poètes de cette époque ne sont pas féconds en leurs images. Ils s'étaient trouvés en présence d'un inventaire de formes anciennes d'où ils tiraient, le cas échéant, les fleurs de leur rhétorique poétique. En de rares occasions seulement ils parviennent à l'originalité, et nous devons nous montrer satisfaits lorsque ce qu'ils créent d'un esprit qui leur est propre ne met pas notre goût à une trop rude épreuve. Aussi est-il utile et profitable, si l'on tient compte de ceux qui désirent se familiariser avec cette littérature des Épigones, de faire ressortir la phraséologie typique de ces poètes par l'indication soignée des phrases analogues que l'on retrouve chez les poètes des époques antérieures. C'est par ce moyen seulement que nous parviendrons à la critique et à l'appréciation esthétique des produits poétiques de ce cycle littéraire. M. B. a employé ce système vis-à-vis de Boustri dans le travail qu'il vient d'en donner et, avec sa profonde connaissance de cette littérature, il a montré, distique à distique, par quelles pérégrinations le trésor d'images de la poésie classique de l'époque païenne a passé, jusqu'au moment où il a fourni, dans le cours du siècle, aux Épigones, les lieux communs de leur poésie¹. Sous ce rapport le travail de M. B. est un guide très digne de reconnaissance,

1) Ici j'ai tâché de démontrer dans les notes de mon édition du vieux poète *Al-Hufay'a* (Leipzig, 1893) comment une phraséologie typique stable prévalait déjà à l'époque ancienne. M. G. Jacob parle aussi avec raison du « bestimmten Gedanken und Bilder-Inventar... mit welchem der Dichter jedesmal

d'autant mieux que le poète de la Bôrdah a fourni au commentateur de nombreuses occasions d'étendre ses parallèles sur la littérature post-classique (particulièrement sur le cycle poétique auquel appartient la *lailma* de Tha'alibi).

Une phrase que notre poète (v. 15) a empruntée à Al-Mutanabbi vient s'ajouter aux preuves données par l'auteur (p. 18) pour montrer comment des phrases prononcées par un poète devinrent aisément (et ici peut-être plus encore qu'ailleurs) des lieux communs de la littérature arabe. Elle désigne la chevelure grisonnante par ces mots : « L'hôte qui s'est installé sans éclat sur ma tête. » Ne pouvons-nous pas conclure du fait que même Hariri n'a pas dédaigné de mettre à profit ces mêmes vers de Mutanabbi pour en tirer ses effets¹, qu'il était peu embarrassant pour un poète arabe de faire de pareils emprunts, jugés profitables par les rhétoriciens eux-mêmes. Ces vers, du reste, avaient cours dans le monde du bel esprit de l'Orient arabe. L'écrivain andalou, Ibn Sa'id, en offre aussi une reminiscence², et ils ont été introduits dans les *Mille et une Nuits* d'une façon tout anonyme³, ce qui montre bien qu'il faut les placer au rang de « paroles aillées ».

M. B. a placé en tête de son œuvre une introduction biographique et bibliographique sur Boustî et ses poésies⁴, dans laquelle il rend encore compte des commentaires de la Bôrdah (Ibn 'As'âr, Al-Bâghî, Khâlid al-Azhari) dont il a tiré parti d'après les éditions orientales. Je me permettrai seulement de faire une légère observation sur une des nombreuses explications données par l'auteur. *Wdg'ib* ne peut jamais signifier *actes surrogatoires* (p. 25) dans la langue juridique : le mot se traduit par *dentaires obliques*, de

¹ voir mit mimu Buhakatu, *op. cit.* et explique par cela la facilité d'improvisation des Bédouins (Studien in arabischen Dialecten, Heft II, Berlin, 1894, p. 24).

² Poème cité dans le Catalogue des manuscrits orientaux de la Bibliothèque de Strasbourg, (1881), p. 2, n° 5.

³ Al-Maqqari, *éd. de Leyde*, I, p. 644, 10.

⁴ Ed. de Caïre, 1923, IV, p. 102, 19-20 (suite d'Al-Nûr al-Bî et Mâzani al-Zuhayr).

⁵ Al-Makhlûf, *Wâhîy*, II, p. 463, cite une épigramme de Boustî sur le tonnage de l'indus Al-Sâbî.

même que *ford*. Ces deux termes se distinguent (dans la doctrine hanéfite) non par le degré d'obligation, mais par le degré d'évidence de leur force de loi. On trouvera des enseignements à ce sujet et sur les classes de lois mahométanes dans mon livre intitulé : *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig, 1884), p. 65-74.

Budapest, octobre 1894.

Ign. GOLDOZINEN.

(Traduit de l'allemand par M. Émile CASIMIRSKY.)

LIVRE SECOND DES RESPIRATIONS

J. Lemaire. — *Le livre égyptien « Que mon nom fleurisse. »* in-8 de 47 et Lxxix pages. — Leipzig, 1935, T. C. Barisch, éditeur.

Le livre dont M. Lieblein vient de réunir et de traduire pour la première fois les versions dispersées dans les différents musées, se rencontre à très grand nombre d'exemplaires dans les collections égyptiennes. Le Musée du Louvre en possède, pour sa part, à ma connaissance, une vingtaine d'exemplaires au moins, tant complets que fragmentés¹. La Bibliothèque nationale pourrait en fournir à peu près autant²; et l'on parviendrait aisément à doubler ce chiffre en ajoutant à ceux-ci les textes conservés dans les Musées de Londres, Berlin, Turin, Leyde et Gizeh. On comprendra par cet énoncé, très approximatif d'ailleurs, mais en tout cas plutôt au-dessous de la réalité, l'intérêt qu'il y avait à publier un écrit aussi répandu. M. Lieblein, en entreprenant une tâche aussi utile, qui, il faut le reconnaître, n'était pas sans présenter de réelles difficultés, s'est donc acquis, une fois de plus, de nouveaux droits à la reconnaissance des égyptologues.

Je ne dissimulerai pas, cependant, que la lecture du travail de M. Lieblein n'a pas entièrement répondu à mon attente : le commentaire indispensable en pareille matière fait complètement défaut, et la récolte des textes est incomplète. Vingt et une copies ont été seulement recueillies — c'est-à-dire moins de la moitié du chiffre connu — parmi lesquelles aucun des manuscrits

1) Voir Papyrus du Louvre inv. 3153, 3161, 3422; 3475, n. 6, c, d, e, g, j, k, l, n; 3599, etc.

2) Parmi lesquels je citerai, le papyrus de Pétamenneup, fils de Cléopâtre, et celui de Harnehat, prêtre de Khonsou de Thèbes, fils de Kaktat.

de la Bibliothèque nationale ne figure; et le Musée du Louvre lui-même, si riche en textes funéraires, n'est représenté que par deux manuscrits, et des moindres, dont l'un en assez mauvais état. Mais, à tout prendre, la critique que je me permets de faire ici ne diminue en aucune façon l'utilité du livre de M. Lieblein, car les textes publiés sont corrects et la traduction qui les accompagne est très suffisamment exacte.

Certains des manuscrits du Louvre négligés par l'auteur lui auraient fourni, outre de nouvelles variantes, le nom véritable de ce livre qu'il intitule d'une façon artificielle « Que mon nom fleurisse », à cause de la formule initiale des courtes strophes qui composent dans certains cas la majeure partie du texte et qui se répète périodiquement, comme une sorte de refrain: « *Que mon nom fleurisse* dans Thèbes... comme fleurit le nom d'Aton-mou, seigneur d'Héliopolis, dans Héliopolis..., etc. »¹

Ce livre n'appartient guère que vers la XX^e dynastie, bien qu'on en ait employé quelques fragments à une époque plus reculée. Les pyramides des rois de la VI^e dynastie, Mithimsaouf Miriri I^{er} et Nollrkert Popi II, fournissent plusieurs lignes de la plus ancienne version connue de la rubrique principale²; mais la plupart des manuscrits que j'ai eus entre les mains ne sont pas antérieurs à l'époque gréco-romaine. L'un d'eux, même (Louvre, inv. n^o 3289), destiné à être enfermé dans le cercueil d'un enfant âgé de 4 ans, Soter, fils de Zéphora, remonte aux premiers siècles de notre ère³. « Ce Soter, dit Champollion, dans la notice qu'il a consacrée à ce papyrus, était membre de la famille gréco-égyptienne de Cornélius Pollus, archonte de Thèbes sous l'empereur Hadrien »⁴. « Nous nous trouvons donc en présence d'une des dernières productions de la littérature funéraire païenne de l'ancienne Égypte.

1) Lieblein, *Le livre égyptien « Que mon nom fleurisse »*, *ibid.*, p. 1; Pap. de Gizeh, n^o 18022, fol. 1, l. 7-8 et Lieblein, *op. cit.*, p. 19, et *passim*.

2) Voir *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptiennes et assyriennes*, t. X, p. 8 et t. XII, p. 146 *sup.*

3) Le nom du défunt, Soter, ainsi que l'indication de son âge, 4 ans et 4 mois, sont écrits en langue grecque au verso du manuscrit.

4) Champollion, *Notice descriptive des monuments égyptiens du Musée*

Le titre exact de cette composition nous est fourni, entre autres, par le papyrus du Louvre inv. n° 3157, qui le nomme « Livre second des respirations ». Ce titre, qu'il ne faudrait pas confondre avec celui d'un autre livre contemporain de forme assez différente connu depuis longtemps des savants par les publications de H. Brugsch¹ et de J. de Horrack², « Le Livre des respirations », *Ta shal nî sinamon*, fut parfois une source d'erreurs pour les écrivains anciens chargés de recopier les écrits funéraires, gens pour le plupart peu lettrés, qui ne firent, bien souvent, aucune distinction entre les deux livres et leurs attribueront le même titre, bien qu'ils fassent étrangers l'un à l'autre par leur contenu.

Ce qui frappe le plus, lorsqu'on parcourt les textes édités par M. L., c'est la quantité considérable de variantes qu'ils renferment. Les faits énoncés, les conceptions émises sont identiques, quant au fond, mais la forme sous laquelle on les a rendus varie presque à l'infini. Le fait est assez rare en Égypte, où le procédé de composition des textes funéraires et religieux ne permettait pas d'ordinaire de pareille licence, et où le groupement strictement réglé des formules stéréotypées ne variait qu'avec peine et le plus souvent sous l'influence de circonstances accidentelles. La raison de cette anomalie peut s'expliquer, en partie du moins, je crois, par des nécessités toutes matérielles auxquelles le *Livre des morts* fut aussi assujéti. On devait mettre en vente, comme pour ce dernier écrit, des exemplaires abrégés dans lesquels, selon le caprice ou les croyances personnelles du scribe et les ressources de l'acheteur, certaines formules jugées moins effi-

¹ Charles I, p. 153, T. 21. Voir aussi Th. Déveria, *Catalogue des manuscrits égyptiens du Musée du Louvre*, p. 103, V, 48 (pap. n° 54 de la collection Salt). Le même scribe a laissé un second exemplaire du *Livre second des respirations* papyrus du Louvre, inv. n° 3156 (Salt, n° 53).

² H. Brugsch, *Ein in Sinai, eine Liber metempsychosis veterum Aegyptiorum*, Berlin, 1869, in-4.

³ J. de Horrack, *Le Livre des respirations d'après les manuscrits du Musée du Louvre. Texte, transcriptions et analyses*. Paris, 1877, in-4. Voir, sur ce travail, Maspero, *Revue égyptologique*, 1878, I, p. 60-62 et *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, p. 377-400, 1. II de la *Bibliothèque égyptologique*.

rares que d'autres étaient écourtées ou même supprimées au profit du passage réputé infallible. Il serait même facile, grâce à ce procédé éliminatoire, de faire le classement méthodique des manuscrits de ce type qui nous sont parvenus et de constater, par leur plus ou moins grande rareté le crédit que rencontraient aux derniers jours de l'empire égyptien certaines idées religieuses ou eschatologiques¹. Un autre agent de transformation, non moins actif, dont tous les textes portent l'empreinte à des degrés différents, l'intrusion de l'élément thébain, a aussi beaucoup influé sur la transformation partielle du *Livre second des respirations* et a contribué à lui faire perdre son aspect primitif. La nonchalance et l'ignorance des scribes, songeant plus à la quantité qu'à la qualité du travail abattu, firent le reste. Les fragments gravés dans les pyramides royales montrent que ce livre existait, au moins dans l'une de ses parties fondamentales, de longs siècles avant son complet épanouissement. Nous voyons aussi par là qu'il était originaire d'un des grands centres religieux du Delta, d'Héliopolis vraisemblablement. Il fut, au moment de l'hégémonie thébaine, comme la plupart des livres héliopolitains, adopté par les théologiens du nouveau centre religieux, qui le remanièrent, de façon à donner au dieu thébain par excellence, Amon, par rapport aux autres dieux, une place privilégiée.

Il est intéressant, et c'est un peu pourquoi j'insiste sur ce fait, de voir avec quelle facilité le collège sacerdotal de Thèbes empruntait à ses voisins les livres que la rapide fortune de son dieu rendait nécessaires. La manière dont ils démarquaient ces écrits, en leur faisant subir une naturalisation quelque peu forcée, permet heureusement, en général, de reconnaître les parties qui doivent être restituées aux premiers rédacteurs. Mais il y a là, pour nous, un enseignement précieux qu'on aurait grand tort de négliger. Je crois, en effet, qu'il faut réduire de beaucoup la liste des écrits attribués aux prêtres thébains. Le *Livre de ce qu'il y a dans l'Hada*, le *Livre des portes* et tant d'autres moins considérables dans lesquels on a reconnu des œuvres thébaines ne sont peut-être, en

1) On pourrait même les diviser en trois catégories principales.

réalité, que des compilations de textes memphites anciens dont les originaux ne nous sont pas encore parvenus. Mais nous entrons ici dans un ordre d'idées qui nous entraînerait beaucoup trop loin et dont la preuve serait encore très difficile à faire dans l'état actuel de nos connaissances et des documents dont nous pouvons disposer.

La grande vogue du *Livre second des respirations* doit être attribuée en grande partie à la complication toujours croissante du *Livre des morts*, dont les chapitres se multipliaient sans cesse, et dont il devenait, par cela même, presque impossible, pour le vulgaire du moins, de posséder un exemplaire complet. Faire un choix parmi les chapitres était périlleux : la mauvaise chance pouvait faire qu'on oubliât justement la formule utile en telle circonstance périlleuse. Le *Livre des morts* n'était, en effet, qu'une sorte de guide donnant au mort, en même temps que les indications utiles pour atteindre heureusement le but désiré, le moyen de se soustraire aux multiples embûches suscitées par les mauvais esprits, qui pouvaient surgir sur sa route : incomplet, il ne présentait plus les garanties nécessaires, laissant à l'imprévu une trop large part. Or les exemplaires remplissant les qualités requises sont rares : les chapitres réglementaires, agrémentés d'un supplément souvent assez long, représentaient une somme énorme de travail et devaient coûter fort cher. Il fallait donc, fante de mieux, ou accepter les risques qu'entraînait la possession d'un exemplaire incomplet, partant inefficace en plus d'une circonstance, ou bien se mettre sous la protection d'un livre moins coûteux, mais aussi puissant¹. Telles sont, à mon avis, les raisons qui ont abouti à l'adoption presque générale du *Livre second des respirations*. Je ne veux pas dire cependant pour cela qu'il fut seul employé, à l'exclusion du *Livre des morts*, et qu'un individu ne put être en même temps possesseur de l'un et l'autre de ces deux écrits : l'examen des catalogues de manuscrits égyptiens nous prouverait évidemment le contraire ; mais il dut avoir souvent le bénéfice du choix, et cela, d'autant plus facilement qu'il présentait une sorte de synthèse groupant, en un espace restreint, les

¹ On a vu plus haut que le *Livre second des respirations* subit le même sort que le *Livre des morts* et fut abrégé à son tour.

idées courantes relatives à la situation de l'homme après la mort. On y trouvait condensé ce qu'il était strictement nécessaire de connaître et de dire pour s'assimiler aux dieux ou se réunir à eux et jouir des facultés multiples qui sont leur apanage. L'âme pouvait, par son intervention, se mêler « aux âmes des dieux grands » revenir sur terre et revoir les lieux qu'elle avait connus. A côté de la valeur inhérente aux formules, ce texte possédait aussi une vertu magique dans laquelle la place qu'il occupait sur la momie jouait un grand rôle. On l'employait parfois comme hypocéphale¹; souvent, aussi, on le déposait « sous les pieds du mort »².

Il faudrait entrer dans le détail de chacun des textes publiés par M. Lieblein et les commenter presque mot à mot pour mettre en valeur leur sens théologique et en montrer toute la portée. Un pareil travail, bien qu'il soit nécessaire de l'entreprendre un jour, ne peut être fait ici : il demanderait un développement beaucoup trop considérable, qui dépasserait le cadre que je me suis tracé pour ce rapide examen, et nécessiterait l'emploi de caractères spéciaux dont je ne puis disposer en cette place, l'explication d'un texte religieux ou funéraire égyptien entraînant d'ordinaire ou même temps la discussion philologique de certains points obscurs. Mais afin de montrer d'une manière générale dans quel esprit le livre a été conçu, je terminerai en donnant la traduction d'une des principales versions, qui donne le texte sous sa forme la plus brève la plus nette. Ce manuscrit est conservé au British Museum (n° 10169, Lieblein, p. iv et 5-6); ce n'est, en quelque sorte, qu'un abrégé d'un manuscrit très complet publié par Lepsius dans ses *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, VI, 122 et traduit par M. Lieblein dans son dernier travail, p. 31 sqq.³. Il ne contient pas la formule

1) L'exemplaire déjà cité, qui appartenait à Soter, fils de Zéphira, porte au verso, l'indication suivante écrite en grec : *ἐν τῷ στήθει*, qui marque la place où le manuscrit devait être déposé. Voir aussi, pap. Louvre, inv. n° 3148. — Je n'entrerai pas dans le détail pour ce qui concerne les vertus particulières des hypocéphales : on pourra consulter à ce sujet le travail que leur a consacré M. J. de Harck, et plusieurs passages du livre de M. Pleyte, *Chapitres préliminaires du Livre des morts*.

2) Le papyrus 3157 (inv.) du Louvre, porte la titre suivant : « Livre second des respirations que l'on dépose sous les pieds [du défunt]. »

3) Ma traduction en diffère quelque peu de celle que M. Lieblein a publiée.

caractéristique : « *Roudran-ima roudran...* », etc., « Que fleurisse mon nom comme fleurit le nom... », etc. »

« Moi, je suis Ra à son lever, moi, je suis Atoumou à son coucher; moi je suis Osiris Khont-Amentî durant la nuit ! Moi, je suis l'His à la tête noire, au flanc blanc et au dos bleu. Je suis celui qui consigne par écrit son passé dans la ville d'Héliopolis, pour entendre sa voix dans *Amon-Sokhiron*¹. Tournez votre face vers moi, gardiens de la Datt, afin que j'entre et que je sorte; tournez votre face vers moi, ô dieux *Maten-mirits*², suivants d'Osiris, ô dieux qui habitez la *Grande salle de la double Vérité*, ô dieux qui habitez la *Grande salle des champs d'Ialou* ! Tournez votre face vers moi, ô tous les dieux de la Datt, afin que j'entre, afin que mon âme entre ! Tourne ta face vers moi ô Hathor, régente de l'Amentî, et toi, ô Malt, grâce à qui l'on atteint l'Amentî, afin que j'entre, afin que je sorte, afin que mon âme vole au ciel avec les âmes des dieux et des déesses ! Tourne ta face vers moi, Anubis, fils d'Osiris, gardien intègre de la Datt, afin que j'entre vers la *Grande salle du territoire de la Vérité* afin que je devienne un des manœuvres d'Osiris, [un] de ces *Agerou*, servants de *Kahotpa*; afin que soit fraîche pour moi l'eau de *Halt-Saron*, comme pour le Grand chef d'Héliopolis ! »

« O Thot, tourne ta face vers moi, pour rendre juste ma voix contre mes ennemis, comme tu as rendu juste la voix d'Osiris en présence de la grande assemblée des *Djadjanitou Soutnion* qui réside à Héliopolis, en cette nuit de la *Fête des six* et de la *Fête nupé*; en présence de l'assemblée des *Djadjanitou Soutnion* qui

1) Certains textes ajoutent : « durant la nuit et le jour ».

2) Nom de la métropole thébaine (cf. Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 211).

3) On trouvera à un certain nombre de renseignements sur ces dieux dans un travail que je compte mettre bientôt sous presse, qui traite d'une partie du culte spécial d'Osiris Khont-Amentî, d'après les textes d'Édion, de Philé et de Dendérah.

4) Cette phrase est assez ambiguë. On peut se demander « il ne faut pas mieux traduire : « afin que soit fraîche pour moi l'eau de *Halt-Saron*, et ma qualité de grand chef » (*moupa serti oïem* = « litt. comme le grand chef »). Cette traduction répond mieux, à mon avis, aux idées qui forment le fond de ce livre et des nombreux textes funéraires où le mort se compare aux dieux et prend leur place en toutes les circonstances importantes.

résida à Mendès, en cette nuit d'ériger le *Dad* dans Mendès; en présence de la grande assemblée des *Djadjanitou Soutnion* qui réside à Abydos, en cette nuit de la fête de soulever le ciel; en présence de la grande assemblée des *Djadjanitou Soutnion* qui habite les territoires de *Rokhiti*, en cette nuit de la Fête *haker*; en présence de la grande assemblée des *Djadjanitou Soutnion* qui réside à Pa et à Dep, en cette nuit où Horus reçoit la *maakhonit* des dieux.

« Pour renouveler à Horus les acclamations (*quatre fois*), les rayonnements à Râ, les souffles à Amon, l'eau au Nil, moi, je suis eux tous¹ »

On voit, par cette traduction rapide, qu'un commentaire détaillé pourrait seul rendre entièrement intelligible, à quelle sorte d'écrits les Égyptiens des dernières époques demandaient protection. La lecture du livre de M. Lieblein permettra de mieux en juger encore, car il renferme deux textes, que leur longueur ne me permet malheureusement pas de reproduire dans cet article², où l'écrivain ancien a accumulé tout ce que son imagination avait pu trouver de plus apte à procurer après la mort le moyen de parvenir à l'autre vie.

Émile CRASSINAT.

1) *Ned senou dyron*. — Le papyrus 48019 de Gumb. Lieblein, op. cit., p. 22 et xxiv-xxvi, fournit une version un peu plus claire : « Moi, je suis le dieu grand qui sort d'Horus, les rayons du dieu Râ, l'eau du dieu Nil, moi je suis cela éternellement » (*Ned senou dyron*).

2) Lieblein, op. cit., p. 11 et xvi, 31 et 32.

REVUE DES LIVRES

PAUL BRESSAN. — *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce.* — Paris, Larouz, 1924.

Pour donner une idée de ce qu'il entend par *aperception*, H. Stenhal raconte quelque part l'anecdote que voici : Six voyageurs, tout à fait étrangers les uns aux autres, sont engagés dans une conversation animée. L'un d'eux ayant fait observer que les rencontres de personnes dont aucune ne sait rien de ce qui concerne ses voisins présentent parfois un charme tout particulier, un autre voyageur se fait fort de deviner l'occupation ordinaire de n'importe qui par la manière dont il répondra à une question qui lui sera posée. Le pari est tenu. Il s'agit d'une question sur cinq feuillets, les distributeurs et recueille les réponses. Pour, sans hésiter, il annonce qu'il y a parmi les voyageurs un naturaliste, un militaire, un philologue, un publiciste, un agronome. Il leur avait fait à tous la même question : Quel est l'être qui détruit ce qu'il a produit lui-même ? Le naturaliste avait répondu : la force vitale ; le militaire, la guerre ; le philologue, Kronos ; le publiciste, la révolution ; l'agronome, le verrot.

L'aperception est donc un processus psychologique qui consiste à juger toute nouvelle acquisition de l'esprit à la lumière des idées déjà immagasinées. Il y a là quelque chose d'instinctif et d'irréfutable à la fois. On a pris l'habitude de considérer les choses d'un certain point de vue ; plus on avance, plus on est porté à suivre la même pente. Si l'on n'y fait attention, on finit par violenter les faits pour les faire entrer dans les cadres rigides qu'on s'est une fois formés.

L'aperception, il faut bien l'avouer, a exercé de terribles ravages dans plusieurs des provinces qui appartiennent à l'histoire des religions ; dans aucune plus que dans l'interprétation du Rig-Véda. Cela doit tenir à la nature même du texte sacré. La phraseologie védique jongle avec les nuages et les aurores, les vaches et les dévota, les mâles et les femelles. Agni, tout à tour, ou en même temps, brûle sur l'autel, jaillit dans l'éclair du son des régions supérieures, ou brille sermés dans les hauteurs célestes. Le divin soma, c'est l'eau fécondante de la pluie, c'est aussi la lumière solaire. Indra est le dieu qui délivre les vaches-lumières dérobées par les démons de la nuit ; mais c'est encore le dieu qui reprend au démon de l'orage les vaches-pluie. A l'époque héroïque de l'exégèse, c'est-à-dire au moment où l'on prenait encore les hymnes védiques pour l'expression naïve et spontanée d'un profond sentiment de la nature, selon qu'on

avait l'esprit plus frappé par les phénomènes de l'aurore ou par ceux de l'orage, tout se convertissait en mythologie solaire ou en mythologie « météorique ». C'est l'aperception qui faisait qu'un même mythe fut interprété par Ad. Kuhn comme représentant l'une ou l'autre des convulsions de la nature, seules capables, disait-il, de produire sur l'imagination une impression durable et forte; — et par M. Max Müller, comme signifiant le retour régulier des phénomènes grandioses du jour, du mois et de l'année. Et quand Bergaigne amenait, au premier plan de son tableau de la religion védique, la distinction entre les éléments mâles et les éléments femelles, et que, systématisant à outrance, il faisait rentrer dans son schéma de prédestination, d'une part Agni, le ciel, le soleil et les sacrificateurs, d'autre part, la terre, l'aurore, l'eau de la mer, les offrandes et les prières, n'est-ce pas l'aperception qui jouait en tout de sa façon à cette intelligence d'ailleurs si claire et si pénétrante?

L'esprit de système a été poussé plus loin encore dans le livre dont nous avons reproduit le titre en tête de ce compte-rendu. Seulement ce ne sont plus les orages, ni les lueurs de soleil, ni les rapports sexuels entre les éléments cosmiques, qui jouent ici le rôle principal; ce sont les éléments liturgiques, le feu et la libation. Le Rig-Véda tout entier tourne autour du sacrifice, et les hymnes, sous tant de noms divers, ne nous présentent jamais que l'un ou l'autre des éléments du sacrifice. Et de même que M. Max Müller et Ad. Kuhn transportaient aux mythologies grecque ou germanique les habitudes d'interprétation qu'ils avaient contractées dans l'étude « du plus vieux document religieux de la race indo-européenne », M. Regnaud, convaincu, lui aussi, que le Rig-Véda peut nous enseigner sur les formes primitives de la religion en Grèce, assure que les Grecs, comme les Hindous, n'ont connu d'abord d'autre acte religieux que l'allumage du feu domestique.

Il nous faut examiner le livre de M. Regnaud au double point de vue de la méthode et de la doctrine. Nous commencerons par la méthode. En procédant ainsi, nous risquons, il est vrai, d'intervertir l'ordre naturel des idées; car il semble bien que, dans nombre de cas, la prière a été la théorie, l'auteur s'étant contenté de chercher dans les textes la confirmation de sa thèse. Mais, que l'étude critique des documents ait précédé l'élaboration du système, ou que les arguments aient été rassemblés après coup, nous ne pourrions juger de la solidité de l'édifice qu'en examinant les fondements sur lesquels il a été élevé.

I

La méthode préconisée par M. Regnaud est à la fois négative et positive; négative, en ce qu'elle fait table rase de la tradition tout entière; positive, par l'emploi de l'étymologie et de la comparaison des langues et des littératures sacrées.

M. Hagen ne refuse toute valeur à la tradition brahmanique, parce qu'elle est « insuffisante ou contradictoire » sur beaucoup de points, et par conséquent elle laisserait très souvent au dépourvu, ou ne voit pas à quel titre elle mériterait quelque confiance » pour les textes védiques mêmes sur le « sous desquels on semble d'accord » (p. 2). Il y a un abîme entre la pensée des hymnes et celle des Brâhmanes, et la preuve de cet abîme, c'est que la métte du Védique védique n'existe plus pour les Brâhmanes (p. 404). C'est donc s'appuyer sur une branche pourrie qui se rompt, pour l'interprétation verbale du Vêda, sur les Prâtilôkhas, sur Pâyana, et tout le reste.

Le mépris de M. H. pour la « science » brahmanique ne va pourtant pas jusqu'à repousser d'avance les explications qu'elle nous a léguées pour bien des mots, et même pour des mots qui n'ont point survécu dans le sens strict classique. Mais il faut, pour qu'il les accepte, qu'elles ne soient pas en contradiction avec son théorie mythologique ou interprétative. Au fond, ce que M. H. semble avoir voulu dire surtout par sa déclaration d'indépendance, c'est le droit de puiser au puits des glozes indigènes, quand celles-ci ne s'accordent pas avec l'idée qu'il s'est faite du sens général des hymnes. Mais ne songeons pas à lui en faire un reproche. Bien d'autres n'ont aussi accepté l'érégèse traditionnelle que sous bénéfice d'inventaire. Nous ne voyons pas cependant qu'ils se soient vus pour cela autorisés à prononcer une condamnation aussi solennelle sur les textes d'interprétation que nous devons aux écoles brahmaniques.

Au reste, la détermination du sens des mots n'est qu'un des côtés de l'interprétation d'un texte. Les hymnes védiques ont été, pour la plus grande partie, composés en vue du culte; leurs paroles concernent le rituel du culte. Il semble possible même de déterminer, dans l'ensemble des textes, ceux qui servent à l'hôtar, c'est-à-dire au prêtre chargé de reciter les formules, et ceux qui sont destinés à l'adhvârâ pendant l'acte sacré. En tout cas, personne aujourd'hui ne songe à contester la destination presque exclusivement liturgique des hymnes. Il en résulte que la connaissance du rituel est devenue une des conditions indispensables de l'érégèse védique. Or ce rituel, il ne peut être question de l'étudier dans le Vêda même; les données que les hymnes fournissent à ce sujet sont pour cela trop fragmentaires et trop peu claires. Il faut donc s'adresser aux Brâhmanes et aux Sûtras. Je vois bien que M. H. n'a l'air ni de la littérature postvédique pour le rituel comme pour l'érégèse verbale. « Les rites, dit-il, différaient d'école à école, donc ils n'avaient rien de constant en regard du rituel, ou du rituel véritable original et au dont ils sont issus » (p. 506). Mais ce n'est là qu'une affirmation gratuite. Ce qui est certain, c'est qu'à mesure que se compliquait le rituel du culte, à mesure qu'on cherchait à rendre les grands rites du culte plus magnifiques et qu'on fit appel à un personnel plus étendu, il s'est introduit dans la tradition liturgique des différences écoles des divergences de plus en plus nombreuses. Ces divergences semblent n'avoir porté que sur des détails, ou sur des additions qui se traitaient d'elles-mêmes comme étant

d'origines plus récentes. Est-il impossible de reconnaître, que l'étude critique des plus anciens Brâhmanas, le rituel plus simple des temps primitifs, et de faire mieux l'interprétation védique des résultats obtenus par cette méthode ? Il faut, sans doute autre chose qu'une condamnation sommaire pour le faire admettre aux savants qui se consacrent avec tant de patience à l'investigation d'une littérature méprisamment historicisée en elle-même.

La solution de continuité que M. R. fait intervenir entre la période de composition des mantras et la période des Brâhmanas permet aussi à l'auteur de ne tenir aucun compte des importants travaux par lesquels les Bergaigne et les Oldenberg ont essayé d'expliquer le classement des hymnes. Pour lui, le Rig-Veda forme un bloc, et ses disjoints les plus récents sont cependant beaucoup plus anciens que les premières tentatives d'exégèse. Qu'important dans ces conditions les différences d'âge qui séparent deux hymnes d'une même Sauidhâ ? Le classement en question ne paraît fonder que sur des circonstances extérieures, et l'exégèse védique ne saurait en recueillir aucun bénéfice » (p. 20).

Si la tradition brâhmanique n'est d'aucun secours, par où se frayer un chemin à travers les broussailles de la littérature védique ? M. R. formule ainsi sa méthode d'investigation : « Tout ce qui est donné dans les hymnes comme alléchant, nourrissant, amussant, brillant, favorisant, allumant, éclairant, embellissant, etc., les diants, est l'oblation désignée au propre et au figuré ; tout ce qui est shrova, nourri..., etc. par l'oblation est le Souma, et le dhan, désigné au propre et au figuré » (p. 561). Il y faut joindre la phrase finale de la préface : « Quand il s'agit d'entendre les hymnes, donner le pas à l'interprétation traditionnelle sur les données étymologiques, les concordances indo-européennes et le rapprochement des passages analogues, revient exactement à préférer, pour expliquer Jomville, la sémanté de notre langue du *xviii* siècle à celui du latin » (p. xi).

Voilà, par quelques exemples, comment la méthode est appliquée. Et tout d'abord, le principe de réduction des unités mythologiques à l'unité de sacrifice. Pour en démontrer la légitimité, M. R. place hardiment le signe d'identité entre des idées ou des mots que l'on avait peu l'habitude de voir soumis à ce genre d'opération. Ainsi Rv. VIII, 48, 22 que l'on traduirait : « O Adityas, protégez notre vie, à nous qui sommes des hommes liés à la mort (mritubandhava) », est interprété comme suit : « O Adityas, nous qui sommes des hommes (humains) attachés à la mort (à la situation morte, non allumée), faites passer notre sacrifice (notre soma sacrificieux, agni) au vivant (au à la vie) ». Ce qui revient à dire : « Allumez-vous (identification de l'offrande au sacrificieux), au lieu de : « Allumez notre libation ». Le brâhman du Rv. X, 90, 12 c'est « celui qui provient du brâhman, c'est-à-dire du soma ; le râjasya (ib.), c'est soma qui est fait avec le soma râjasya » ; le vâgya, c'est « la chose qui est ce qui provient de la divinité », c'est-à-dire le soma, et le gâdha, lui aussi, est celui qui est issu du courant de la liqueur sacrée, à savoir le soma pavamâna (p. 187 sq.). — Le vers IX, 113, 2

ne signifie point : « La ou est la lumière impérissable, dans le monde ou le soleil est placé, là place-moi, ô soma, dans le monde indestructible de l'immortalité ! Que le breuvage coule (à travers le crâne) pour Indra ! » mais : « Dans celui ou est une lumière qui n'est pas éteinte, dans cet état où le soleil (-feu) est placé, là établis-moi (= me libère), ô soma allumé, — dans cet état non mort (vif), qui n'est pas usé (qui est en pleine vigueur), soule, ô Indra, toi qui l'environnes, pour Indra. » Au vers suivant, Vitravanti¹ est présenté comme une personnification du soma, et le lit de Vitravanti comme un autre nom de ce soma soma ; l'enveloppe du ciel est la libation, et les eaux toujours jaillissantes, c'est encore la libation (p. 334 sq.). On trouve p. 335 (Rv. X, 135, 4), p. 362 (Rv. VII, 80, 2), p. 346 (Rv. VI, 60, 1-2) d'autres spécimens curieux de la méthode interprétative de M. R.

Les noms de ciel, de l'aurore, du soleil, des eaux, etc., sont de purs *metaphores* pour désigner les éléments du sacrifice (p. 13). Les *dévas* védiques sont les luminaires, « c'est-à-dire » le feu et les flammes du sacrifice. Varuna est un doublet d'Agni ou de Soma « enflammé » ; « ses prétendus espions qui surveillent les mortels sont ses yeux, symboles de ses flammes qui se contemplent en quelque sorte » (p. 61). Indra est un autre nom du dieu-feu (ib.). *Dyaus* désigne la lumière du sacrifice, c'est-à-dire l'éclat de sa flamme ; encore un synonyme d'Agni. Le couple *dyaus-prithivi* désigne non pas l'union du ciel et de la terre, mais l'union de la large (libation) et du feu sacré. Les richis sont les crépitements du feu soma « allumé » ; *manu* et *manus* désignent le somapenseur ou Agni-penseur. Bref, « les textes védiques ne contiennent pas de véritables noms propres, à moins de considérer comme tels les mots qui désignent l'un ou l'autre des éléments du sacrifice personnifié » (p. 88 sq.). De fait, il n'y a pas plus de démons que de dieux dans le Rv. ; tous ces mots qui soulevèrent tant de controverses, *ariti*, *ahi*, *vrtra*, *dāsa*, *ekabāsa*, *pāni*, désignant l'absence de don, ou l'obstacle qui empêche le soma de « s'allumer » sur l'autel. C'est en ce sens que les *dāsa* s'opposent aux *Ārya*, qui sont les actifs, les *saman*. Est suspect d'« hérésie » quiconque prend Indra pour un dieu, *Vrtra* pour un démon, *Manu* pour l'aïeule légendaire de la race humaine.

Le système de M. R. simplifie extrêmement l'énigme védique. Il élimine un si grand nombre de données et d'incertitudes, qu'on ne sait plus ce qu'il faut admettre surtout, ou l'extraordinaire pénurie d'idées chez des poètes qui qui ont rédigé des milliers de fois une seule et même chose, à savoir que la libation s'est transformée en flamme ; — ou la surprenante richesse de synonymes qui leur a permis de répéter cette unique idée de tant de façons différentes, et d'ajouter ainsi tant d'étiquettes indigènes et européennes.

C'est par l'étymologie et par la comparaison des passages analogues que

¹ Vitravanti est ordinairement considéré comme le premier sacrificateur, et le premier mortel du genre humain ; son fils est Yama, le jumeau, le premier mort.

M. Regnaud déclare être arrivé à ses importants résultats. L'emploi de l'étymologie se justifie de lui-même. Puisqu'il n'y a rien à lever pour découvrir le vrai sens des mots, ni du *manuscrit des classiques*, ni des explications brahmaniques, il faut bien aller chercher en unant les ressemblances qu'on ne peut trouver en aval. Il est vrai qu'on ne connaît guère la langue qui servit pour l'idée du Vêda, ce que le latin est pour le français de Jourd'he. Mais l'étymologie supplée à tout, et M. R. y recourt avec pleine confiance. Or chacun sait que, sur ce terrain, il est ingénieux autant que hardi. Voici quelques explications prises parmi les plus curieuses : *gâdha* (pour *ashûdâra*), celui qui est leau du kalodas (courant, flot) : — *ya* pour *'aya*, *'ayad* ; parenté vraisemblable avec *ayaud* « couler » ; — les variantes quant à la partie radicale du *ter* : — *âtrâvâci* rapproché de *nâthâvâci* et donné comme signifiant d'abord « aqueux, humide, pluvieux, c'est-à-dire sans des eaux de la libation ».

Mais admettons que toutes les étymologies proposées sont indiscutables, et qu'il est démontré que, par le sens de leur racine, tous les noms divins ou sacrés se rattachent à l'une ou l'autre des idées dont l'auteur fait les deux pôles de la religion védique. Il resté encore à prouver que les mots ont conservé pure la signification originale, et que, dans l'usage réel de la langue, les uns veulent bien dire « briller » et les autres « couler ». Pour découvrir la nature d'un dieu, il peut être utile sans doute de connaître l'étymologie de ses noms, mais l'étymologie ne saurait jamais nous faire connaître qu'une des idées qui ont trouvé leur expression dans un personnage divin ; et, d'ailleurs, il se peut fort bien que l'idée qui se reflète dans le nom du dieu ne soit ni primitive, ni essentielle. Il est arrivé qu'une simple épithète a devancé le nom le plus ancien (cf. *Qiva*), comme il est arrivé que c'est au contraire le nom qui s'est perpétué, mais en s'appliquant à des conceptions fort différentes suivant les âges (ex. *Varuna*). Considérons l'étymologie sans croire ni qu'elle soit *vérité*, ni qu'elle suffise à elle seule pour la détermination de la vraie nature des dieux. Nous n'oublions pas que l'on ignore l'origine de la plupart des noms divins de l'Égypte, mais qu'on n'a aucun doute sur le rôle et les attributs des dieux qui les portent, et que pour la Babylonie, il est des dieux, et des dieux importants, dont on ignore le vrai nom, mais dont le caractère a pu être déterminé.

A la discussion étymologique, M. R. joint un second moyen d'investigation, la comparaison des passages similaires. C'est là un procédé dont la légitimité ne saurait évidemment être contestée par personne. Bénéfique n'en a pas employé d'autre dans sa Religion védique. Pour qu'il prouve des résultats certains, il faut naturellement qu'on lise ingénument parer les textes, sans les trop solliciter et sans y introduire d'avance les idées dont il s'agit de démontrer la réelle existence, sinon cette démonstration n'est plus qu'un cercle vicieux. Dans le présent ouvrage, M. Regnaud s'est appliqué surtout à synthétiser les résultats auxquels l'avaient conduit ses précédentes recherches, et à montrer aux plus anciens poètes grecs une thèse qu'il avait déjà soutenue ailleurs pour

le Vêda; il n'est par conséquent point entré dans les discussions dissuasives qui supposent la confrontation des textes les uns avec les autres. D'ailleurs, on ne serait point en le lieu de reprendre après lui des discussions semblables. Je me bornerai par conséquent à exprimer mes doutes sur un seul point. M. Régnaud veut que, dans le Rig-Vêda, *marita* signifie non pas immortel, mais non mort; les *devas* non morts personnellement alors « les flammes brillantes, ardentes ou actives du feu sacré ». Il ajoute que cette hypothèse deviendra une certitude, si nous nous mettons en présence des textes, et particulièrement de ceux qui opposent les *devas* mortels et les *devs* *śūdras*, aux mortels, aux *martyas* et aux *śpatis* » (p. 49). Je crois que toute personne qui s'abstient, sans être dominée par l'ignorance, la lecture des vers où se trouvent *marta* ou *martya*, même de ceux où il y a l'opposition dont parle M. Régnaud, y verra tout autre chose que la forme morte des éléments du sacrifice. C'est ainsi que VI, 46, 2, le mortel (*martya*) est qualifié d'empreint (*śhayaśamartyaya*); que I, 36, 4, on dit du mortel qui a fait une offrande à Agni qu'il souvient tout ce qui lui fait bien (*yâśa śhaddā śamartyak*); que I, 33, 2, le soleil est représenté comme amenant au repos ce qui est immortel et ce qui est mortel (*nīrayāyā śmāntam śamartyam ca*). Je remarque que M. Régnaud lui-même traduit I, 124, 12 : « ô dieux aurore, tu donnes beaucoup de bien au mort (mortel) » (p. 137).

Quelque soit les concordances indo-européennes. Il serait plus exact de dire « grecques », car dans le livre qui nous occupe, c'est la Grèce seule qui est appelée en consultation. Et ces concordances elles-mêmes, je crains que M. Régnaud ne les y ait trouvées pas pour les y avoir mises d'abord¹. Ce n'est point pour arriver à la vérité qu'il dépouille les poètes de la Grèce; cette vérité, l'auteur la possédait déjà quand il a eu la curiosité de voir si elle coïncidait avec les données de la littérature grecque.

M. R. s'ajoute sur quelques phrases, probablement dubitatives, où M. M. Croiset émettait l'hypothèse que « les tribus helléniques avaient apporté avec elles les hymnes plus ou moins semblables à ceux qu'on retrouve dans l'Hind et en général chez tous les peuples primitifs de même origine » (p. 23). C'était, sous la plume de M. Croiset, une hypothèse, plausible sans doute; et est devenu

1) Quelques-uns des rapprochements établis par l'auteur reposent sur une analogie incontestable de fond ou de nom. Quand M. R. pour Valentin Zennar Dénoué, il s'appuie sur son étymologie depuis longtemps acquise à la science. Mais de l'identité des noms peut-on conclure à l'identité des idées qui les portent? C'est ce dont il est permis de douter quand ces noms n'ontient que des sens concrets, et que rien ne prouve qu'ils aient aussi servi d'être des manifestations des étant la séparation des peuples indo-européens. D'autre part, s'appuyé sur les ressemblances d'un hymne orphique à Eos ou d'un hymne védique à Ushas, n'est-ce pas se contenter à bon marché? Ce qui serait surprenant, c'est que deux poètes, situant l'aurore, n'eussent pas employés la même langue. On a pu signaler avec les Babyloniens des productions religieuses qui se ressemblent tout aussi bien comparées aux hymnes du Rig-Vêda.

une antithèse pour M. Regnaud, qui insiste en fait long sur le contenu des hymnes primitifs. Il suit, par exemple, que dans cette littérature « comme dans les hymnes védiques, la mythologie sous une forme très primitive et de l'air semblants de cosmogonie s'allie à des développements consacrés à l'apologie des divinités du sacrilège » (p. 24). M. A. Croiset, après d'autres, avait exprimé l'idée que le lyrisme est peut-être plus ancien que l'épopée elle-même. M. R. en conclut que de ces hymnes religieux « procèdent Homère, Hésiode, Pindare et tout les anciens lyriques » (ib.). *Poet hoc, ergo properat hoc.*

Ce « parallélisme étroit » que l'auteur constate dans le développement des littératures grecque et sanscrite, lui permet de faire servir à l'interprétation de l'un, la grammaire, les découvertes qu'il a faites dans le champ de l'autre, le Rig-Véda. En effet « ce n'est pas seulement au sein de la littérature sanscrite que le Véda apparaît comme l'antécédent de tout ce qui a été pensé et écrit dans la suite... En ce qui concerne la Grèce, Homère et Hésiode se rattachent au Véda avec autant de certitude que les Rothmanns, les Symonds et les grands poètes de la littérature sanscrite » (p. 23)... « Nous avons le droit, étant donnée la certitude de la communauté du point de départ, de supposer... la Grèce par l'Inde et les peuples barbares par les hymnes du Rig-Véda » (p. 112).

Aussi pour découvrir la signification primitive des vieilles formules liturgiques qu'il retrouve antiques dans les plus anciens poèmes grecs, M. R. a pu mettre de côté la tradition grecque avec tout aussi peu d'hésitation qu'il a fait de la tradition brahmanique. Il traduit par *monéqueux-éternels*, non pas par « toujours », mais par « l'un des eaux de la libation » et le *yeu yeu* de II, VI, 464; XXIII, 226 est l'eau versée sur le mort. La terre se trouve ainsi désignée; l'épithète et l'interprétation liturgique d'après des schémas d'origine védique peuvent se donner libre carrière. S'agit-il d'établir la véritable signification de l'Épée d'Antimachos, comme il est certain à priori « que ce mot a été emprunté à la phonétique liturgique des vieilles époques », on combinera « les données des textes d'origine sacrée avec celles de l'épique ». Venant de la routine, *yeu* signifie traverser, passage, travers, et les épées *yeu*, ne sont les traverses de la mortalité, *yeu-éternels*, par exemple, *Agui yeu*, peut devenir *jeu*; et par conséquent *Cherjeeu*, c'est ce qui n'a pas traversé, le non-moult (p. 179). — *Shau*, l'ignorer, mais étymologiquement, absence de parole; une autre exemple d'idées, c'est une diva qui n'est plus morte, qui crépite (p. 222). Les Titans, ce sont ceux qui étendent leurs membres effluants, et la lutte de Zeus contre les Titans symbolise la victoire du feu actuel sur les feux antiques il a succédé et qu'il remplace dans les sacrifices, c'est-à-dire dans le sang (p. 79 sq.).

Comme celle de l'Inde védique, la mythologie grecque se ramène tout entière, ce peu s'en fait, en éléments du sacrilège. Hés, Poseidon, c'est la libation; le superlatif, c'est le dieu qui attrache les eaux du sacrifice. Le feu, c'est Athénè,

(Océipe; les mari de Thésée et de Troie, ce sont les constructions de flammes que les personifications du feu du sacrifice édifient en crépitant. Les Muses, Héraclès, Apollon, le tonnerre de Jupiter, le chant des Sirenes, autant de noms pour désigner le crépitement du feu sacré, le voir du sacrifice. Proète, Nérée sont l'épave que le feu doit vaincre pour heiller.

Dans l'évolution de la pensée grecque, Homère, Hésiode et les lyriques tiennent une place analogue à celle des Brâhmanes dans l'Inde; il ne faut pas s'étonner par conséquent, s'ils n'ont pas compris, dans la plupart des cas, les formules liturgiques qu'ils intercalaient dans leurs poèmes, et c'est affaire aux interprètes actuels de leur restituer leur vrai sens, le sens primitif. Il arrivera par conséquent que beaucoup de passages auront deux sens, celui qui leur appartenait dans les hymnes d'où ils avaient été tirés, et celui que leur a donné abusivement le poète qui les a introduits dans ses œuvres. Socrate n'avait-il pas raison, quand, au dire de Platon, il accusait les poètes de ne rien savoir eux-mêmes de toutes les belles choses qu'ils disaient?

Nous aurons donc concurremment pour bien des passages un sens épique et un sens liturgique. Exemples : II, XXII, 109 sq., sens épique : « L'aurore aux doigts de rose brilla pour ceux-là (Achille et ses compagnons) qui pleuraient autour du mort. » — Sens liturgique : « L'aurore(-flamme) aux doigts rouges brilla autour du mort (la libation inactive) par l'effet de leurs pleurs (la libation allume le feu sacré) » (p. 309). — II, XXIII, 255 sq., sens traditionnel : « Ils marquent la place de la tombe, creusent les fondements autour du bûcher, et élèvent la terre en moceaux. » — Sens liturgique : « Ils tout tourbillonner (?) le signe (le feu sacré qui brille); ils jettent les masses (du feu sacré) autour du bûcher, puis ils versent la libation sur la terre (=base), ou ils versent la terre (= la base liquide) » (p. 307). — Hes., *Op.*, 381 : « Les dieux ont produit de la semence (ont été) avant d'agir. » C'est en suite de l'adaptation de ce vers à l'éthique profane des idées, qu'il a pris le sens de : « les dieux ont mis la semence au devant de la vertu » (p. 340).

M. Regnaud réforme de même la traduction d'un très grand nombre de passages¹. La facilité même avec laquelle ils se sont prêtés à des interprétations aussi subversives, aurait dû, semble-t-il, mettre l'auteur en défiance contre son propre système. Comme le disent nos voisins d'outre-Rhin, on a trop pendu à la fois à un même clou. A mesure que le lecteur avance dans la démonstration toujours plus vive l'impression qu'il y a, dans les explications de M. Regnaud, quelque chose d'extérieur aux textes, quelque chose d'ajouté, une sorte d'enveloppe dont on pourrai tout affubler. Ne serait-il pas possible de soumettre aux mêmes opérations des passages d'une tout autre provenance et d'une tout autre époque? Et la conséquence inévitable, c'est que par contre-coup on perd toute

(1) Parménide, *frag.*, v. 85 (*πρότερόν τ' ἐστὶν νοεῖν καὶ πρὶν καὶ λόγῳ καὶ νόμῳ*) est traduit d'une manière bien inattendue par : « Il est le même, il est en lui-même et contre lui-même. »

confiance dans les interprétations védiques elles-mêmes, basées sur les mêmes principes et trouvées par la même méthode.

II

Les théories de M. Regnaud sur les premières formes de la religion dans l'Inde et dans la Grèce se laissent résumer assez brièvement. C'est l'évolutionnisme dans toute sa rigueur qu'il entreprend de démontrer. « La tradition primitive indo-européenne est restée celle de la race tout entière... Cette tradition, qui part du berceau de la race, s'est prolongée jusqu'à nos jours en développant toutes les fécondités dont elle portait les germes » (p. 145). Non seulement il y a eu « unité première de notre tradition civilisatrice », mais aussi « perpétuité à travers ses métamorphoses ». Je vais, en laissant le plus possible parler l'auteur lui-même, exposer ce système dans ses grandes lignes.

La religion — et l'exemple des peuples sauvages qui en sont dépourvus, en fournit la preuve — n'a rien qui soit essentiel à l'homme (p. 291) ; il y a eu un temps où elle n'existait pas (p. 32). Pour répondre à cette question : Quelle a été la cause première de la religion chez les Indo-Européens ? il faut faire abstraction de toute explication mystique, et se placer à un point de vue purement rationnel. Étant donné le sens essentiellement concret strict des mots primitifs dans toutes les langues connues, la question de l'origine de la religion se ramène à déterminer la nature de l'objet concret que le mot devra désigner tout d'abord (p. 31 sq.).

C'est le sacrifice qui a été le point initial de la religion ; le sacrifice constitue toute la religion dans sa première phase. Ce sacrifice d'ailleurs n'a rien d'une opération magique, et n'est pas « étrange hypothèse » que celle de Bergaigne, qui y voyait une sorte d'envoûtement destiné, par exemple, à faire lever le soleil (p. 12). Ce n'est point non plus un marché sur la base du donnant donnant. Encore moins faut-il y voir quelque chose de mystique. Le sacrifice primitif était une libe, et l'auteur proclame bien haut l'athéisme initial de la religion indo-européenne (p. 443).

Mais alors, pourquoi sacrifiait-on ? C'est le Rig-Véda qui donne la réponse à cette question. « Le sacrifice védique est une cérémonie qui consistait à allumer et à entretenir un feu solennel à l'aide d'une liqueur inflammable », et qu'on ac-

(1) On voit que M. R. reste fidèle à sa thèse du soma, liqueur inflammable. Les locutions sur lesquelles il insiste, comme *amrita* (ha... p. 106-107), *Rev.* IX, 5, 1, me semblent peu probantes, car les habitudes de la langue védique autorisent à ne voir dans l'emploi de ces expressions qu'une figure qui n'a d'ailleurs rien de particulièrement haïli. M. R. faisant fi de la tradition, je ne lui opposerai point le fait que ni le soma ni le houn des Paros ne sont jamais présentés comme des huiles essentielles, et cependant on ne peut guère douter

saure, ... s'est d'après le texte du *ou-ve-ro* (Rv. X, 90, 12, et *supra*) et le *seus* imaginaire qu'on y a vu, qu'on a organisé la société de l'Inde et décomposé ses principales catégories » (p. 89).

4° Le *dagme*. La doctrine de la contemporanéité a eu pour point de départ tel texte mal compris, comme celui-ci : « étant morts, ils ont obtenu l'immortalité » (Rv. I, 110, 4), que l'on a appliqué à des hommes au lieu de l'appliquer aux éléments du sacrifice, alternativement morts et vivants.

5° Les théories cosmogoniques. On a cru que le *set* et l'*aset* de Rv. X, 129, 1 signifiaient l'être et le non-être ; en réalité, il ne s'agit là-dedans que de la manifestation et de la non-manifestation du sacrifice. Les théories cosmogoniques aussi ne sont « que le développement d'anciennes formules relatives à la métamorphose et à l'expansion des éléments du sacrifice » (p. 358).

6° La philosophie. Les plus anciens systèmes de la Grèce et de l'Inde ont une origine liturgique et « doivent leur existence logique à l'appropriation des formules liturgiques aux données de l'expérience et de la raison » (p. 377).

L'hymne aussi a une féconde postérité, car c'est de lui que sont sortis l'art et la littérature. Les flammes originelles et semblent chanter, de là l'origine du chant, d'où procédant, se s'élevant l'axe de l'autre, la poésie et la musique. Elles s'agitent en dansant : « le chœur n'est originellement que les mouvements rythmiques ou la danse du sacrificeur imitant les flammes sacrées dont il est la personification » (p. 396).

Je n'ai pas l'intention de reprendre les uns après les autres les solutions proposées par M. R. aux multiples problèmes qu'il a touchés dans son livre. Un examen quelque peu approfondi exigerait une place que je ne songe point à réclamer pour un simple article critique. Je me contenterai par conséquent de formuler brièvement quelques réserves sur deux ou trois points particulièrement importants.

Tout d'abord, je me permettrai de faire observer à l'auteur qu'il y a à la base même de son argumentation des raisonnements qui ne paraissent point satisfiers aux règles d'une stricte logique. M. R. constate par exemple que le mot *Dieu* est commun sous une forme à peu près identique aux Hindous, aux Grecs et aux Latins ; il estime que la mention du sacrifice dans les plus anciens documents sanscrits, grecs, romains, etc., en atteste nettement le caractère indo-européen¹. Rien par conséquent ne prouve l'antériorité du sacrifice par rapport à la notion d'un dieu. M. R. n'en conclut pas même que le sacrifice peut (ou) donc être regardé comme le *salut* par excellence, sinon même le *carême*, de la race à laquelle nous appartenons, et qu'il faut (sic) partir de lui pour l'étude de la religion indo-européenne (p. 18 sq.). Est-ce un raisonnement

1) Remarquons en passant que la présence d'un même mot, au sens de sacrifice, dans plusieurs des langues indo-européennes, prouve ou semble prouver l'existence de rites dans la période proto-historique, mais ne prouve nullement l'indépendance originelle des sacrifices grecs, romains, hindous, etc.

arrêta ? Plus loin, M. R. fait une très sage réserve quand il dit qu'à l'origine « la religion des Hindous, en tout du moins que nous pouvons la connaître, consistait uniquement dans l'acte liturgique qu'ils devaient sans cesse » (p. 28). Mais cette réserve, il l'oublie ensuite, et dans le reste de l'ouvrage, il demande aux hymnes védiques non pas des renseignements sur la plus ancienne forme religieuse qu'il nous soit possible de connaître pour l'Inde, mais des indications sur les premières formes de la religion en général, et de la religion grecque en particulier.

M. R. veut que les mythes soient issus de dévues qui consistaient à prendre au propre des formules dont le sens était métaphorique. Il est bien vrai que nombre de mythes proviennent de paroles mal interprétées. Les lecteurs de cette Revue se rappellent certainement un fort intéressant article où M. J. Réville montre comment la légende qui fait de saint Pierre le portier du paradis, est née de la parole trop littéralement comprise : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux » (R. H. R., vol. XIII). Mais n'est-il point évident que les erreurs populaires ou sacerdotales sur le sens de telle ou telle formule ne sont point génératrices de conceptions nouvelles, qu'au contraire elles s'expliquent le plus souvent par la préexistence de ces conceptions, et que c'est bantée par elles que le peuple ou les prêtres ont fini par interpréter dans un sens qui leur était familier des formules loquées de leur contenu. C'est une observation de même genre qu'appelle la théorie de M. R. sur la transformation du feu domestique en feu sacré. Cette transformation n'a pu se faire qu'après qu'il s'était déjà formé une conception, aussi vague, aussi obscure qu'on voudra, de quelque puissance non humaine d'où dépendait le bien-être de l'homme. Je crois avec M. R. que, dans l'ordre de succession des phénomènes religieux, le rite est antérieur au mythe, mais j'estime que le sentiment, ou la sensation religieuse, a précédé le rite lui-même.

L'ouvrage de M. R. est l'évangile de l'évolutionnisme. Faisons abstraction des petites fautes que j'ai signalées tout à l'heure; dans tout le reste, il nous donne l'impression d'un édifice solidement construit. On y voit le germe naître, grandir et sortir peu à peu tous ses effets. Je n'ai point la prétention de faire aujourd'hui en quelques lignes le procès d'une doctrine que recommande l'adhésion d'illustres autorités. On me permettra cependant de dire en quelques mots pourquoi, d'une manière générale, je ne crois pas à l'évolution « mécanique » des religions, à une évolution soumise à des lois analogues à celles qui régissent le monde de la matière. Qu'il y ait certaines tendances très générales, communes aux divers es religions du globe, c'est possible, mais non pas encore démontré. Ce que je conteste en tout cas, c'est que l'histoire religieuse de l'humanité soit soumise à des lois nécessaires. L'histoire de chaque religion a ses conditions propres, et il n'y a de loi que de ce qui est universel. Et non seulement on ne peut tracer la courbe de l'évolution religieuse de l'humanité dans son ensemble; on ne peut même tracer celle de chaque religion prise à

part. L'histoire d'une religion n'est point sous la domination d'une formule, comme l'est la révolution d'un corps étendu dans l'espace. L'influence des individus y est prépondérante. Un homme doué d'un profond génie religieux peut lancer impieusement une nation, plusieurs nations même, dans une voie toute nouvelle. Pour l'évolutionniste, chaque élément de l'histoire est déterminé par la place même qu'il occupe dans l'évolution. Il semble bien en être ainsi dans le monde de la nature, mais dans celui de la pensée, tout ne s'enchaîne pas avec cette rigueur. Que de fois on a vu un grand esprit changer du tout au tout la direction du courant intellectuel. Sans doute, les hommes mêmes qui sont supérieurs à leur temps sont, jusqu'à un certain point, dans la dépendance des circonstances au milieu desquelles ils vivent. Ce sont ces circonstances qui leur fournissent les problèmes à résoudre, ou les applications de ces problèmes à la réalité ambiante. Mais les solutions nouvelles qu'ils apportent peuvent fort bien être spontanées, et toute l'activité de ces révolutionnaires de la pensée dépasse souvent de beaucoup, ou même, qui, dit-on, les explique tout entière.

III

Il serait parfaitement injuste de ne pas avouer le labeur qu'on trouve dans le dernier livre de M. Ragnaud, comme dans tous ceux qui l'ont précédé, nombre de remarques ingénieuses et d'interéssantes découvertes de détail. Il a mille fois raison, par exemple, quand il s'élève contre ces traducteurs véreux qui, par un habile mot-à-mot laissent enligner toutes les difficultés du texte qu'ils sont censés interpréter. Si les œuvres critiques adressées par l'auteur à plusieurs d'entre eux pouvaient les amener à montrer dans leurs traditions plus de décision et de franchise, M. R. se serait reçu un agréable titre à notre reconnaissance.

Paul OLIVIER.

L'abbé G. VERRAULT. — *Étude sur le grec du Nouveau Testament. — Le verbe, syntaxe des propositions.* 1 vol. in-8, xxx-240 p. E. Bonin, éditeur, Paris, 1893.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur la parenté des études philologiques et des études d'histoire religieuse. Nous n'avons pas d'autre chef que la philologie pour nous introduire dans le secret des mythes primitifs et nous aider à reconstituer soit les origines, soit l'évolution des religions historiques. Que serait l'histoire des religions sans l'exégèse de leurs monuments et que serait cette exégèse sans une connaissance précise de la grammaire et du vocabulaire,

c'est-à-dire de l'aura légendaire de tout qui les ont ridigés? D'autre part, il n'est guère moins évident que les croyances et les habitudes religieuses sont un des facteurs principaux de la transformation des langues elles-mêmes et que l'histoire de la grécque, par exemple, s'est trouvée comme empêtrée en deux par l'infiltration des nouvelles notions de penser et de sentir apportées par le christianisme. Il suit de là qu'une étude scientifique de l'Hionne grec parlée par les premiers chrétiens n'est pas moins utile à ceux qui veulent arriver à une vue exacte de l'évolution de la langue d'Hionne jusqu'en grec byzantin et même au grec moderne, qu'à ceux qui préoccupent les origines du christianisme et qui veulent connaître les doctrines et les vies des premiers disciples du Christ. D'une part, les livres ecclésiastiques dans le recueil canonique de l'Église représentent un aspect essentiel dans l'histoire générale de la langue grecque et, de l'autre, ce sont les documents authentiques à l'aide desquels seuls nous pouvons reconnaître les idées, les usages et, ce qui vaut mieux encore peut-être, la psychologie particulière, l'état d'âme original et sincère des premiers missionnaires de l'Évangile dans le monde gréco-romain.

Toutes les études sur le grec du N. T. doivent donc nous être les bienvenues, surtout en France, où, depuis les xvi^e et xvi^e siècles, rien n'avait été fait ni même tenté dans ce domaine. M. l'abbé Vitau a eu le mérite et le courage qui ne sont pas minces, d'aborder le premier chez nous ce genre de recherches où les Allemands et les Anglais ont depuis un demi-siècle accumulé tant de travaux et d'érudition¹. Mais, même chez nos voisins, les meilleurs manuels de grammaire du N. T. comme ceux de Winter et de Buttmann, étaient devenus insuffisants et devaient être remplacés. C'est ce que M. Schmiedel a entrepris pour la Grammaire de Winter presque en même temps que M. l'abbé Vitau soutenait sa thèse en Sorbonne. Il ne serait pas équitabie de comparer les résultats des deux savants et de juger de l'ouvrage français d'après l'ouvrage allemand. Les variants d'outre-Rhin ont trop d'avance et d'avantages pour que nous, qui débutons, puissions espérer les atteindre dès nos premiers pas. Aucune comparaison n'est possible entre la nouvelle édition de Winter que M. Schmiedel est en train de nous donner et l'étude sur « la verbo et la syntaxe des propositions » que nous offre M. l'abbé Vitau. Celle-ci n'est, à vrai dire, qu'une contribution partielle et préliminaire à une véritable grammaire du N. T. Mais cette contribution est très importante, elle est originale et représente une œuvre considérable de recherches soigneusement consultées et vaillamment poussées. Nous faisons un plaisir et un devoir de la signaler aux théologiens et aux philologues.

Disons comment l'auteur a compris sa tâche et comment il l'a accomplie.

1) M. l'abbé Vitau s'est plus seul aujourd'hui. Peu après son livre a paru, en français, une bonne grammaire élémentaire du N. T. due à M. Combe, professeur à Louvain, 1894. Ce sont de bons symptômes de réveil qu'il faut louer et encourager.

Dans une assez longue introduction il explique la place et l'importance de la langue du Nouveau Testament dans l'évolution de la langue grecque, de quels éléments elle s'est constituée, et par quels caractères elle se distingue. C'est une variété propre dont la grammaire peut et doit être faite moins encore au point de vue des formes verbales qu'à celui de la syntaxe. Non seulement le grec se transforme en se transplantant dans des milieux évangéliques, mais il reçoit du christianisme une âme nouvelle dont les vertus intimes modifieront profondément et le sens des mots et la construction des phrases. Noter ces transformations et les lois d'après lesquelles elles s'accomplissent, voilà l'objet de la grammaire du Nouveau Testament. Il faut s'efforcer M. l'abbé Vitau d'avoir ainsi envisagé son dessein du point de vue strictement philologique. C'est à cette condition qu'il a fait œuvre de science.

Une question discutable toutefois, c'est celle des limites dans lesquelles il s'est enfermé. On signifie au point de vue historique et quand il s'agit de la langue, cette expression de *Nouveau Testament* ? Je n'ignore pas que M. Vitau avait à cet égard, en Allemagne, d'illustres exemples et une vieille tradition. Ce n'était pas tout à fait une raison de les suivre. « Nous entendons par N. T., dit-il, le recueil des livres sacrés du christianisme » (p. xxv). C'est une définition bien vague. En fait, il admet le recueil canonique constitué par l'Église et tel qu'il existe aujourd'hui. Pourquoi, au point de vue de l'étude de la première langue chrétienne, s'arrêter dans ces limites ? Le N. T. subsiste, je le veux bien, la très grande partie des premiers documents de la langue chrétienne, mais il ne les contient pas tous; en du moins, les limites mêmes du canon ont été bien variées. Avec la seconde épître de Pierre par exemple, on descend beaucoup plus bas que l'épître aux Corinthiens de Clément de Rome ou peut-être même que l'épître de Barnabé et le *Pastor d'Hermas*. Pourquoi laisser ces documents en dehors ? Ne serait-il pas plus scientifique d'étendre la grammaire de la langue chrétienne primitive dans une période de temps déterminée allant par exemple depuis les épîtres de Paul jusqu'aux écrits de Justin Martyr exclusivement ? Le motus de N. T. ne répond pas à la réalité de l'histoire de la langue. Voilà pourquoi je voudrais la voir abandonnée pour une notion plus réelle.

Je crains, de même, que l'unité ecclésiastique qu'elle exprime ne fasse du tort à la riche variété philologique que présentent les divers opusculs du N. T. Puisqu'il s'agit de grammaire, je ne suis pas du tout sûr que l'auteur de l'évangile de Marc ait la même grammaire que celui de l'épître aux Hébreux. En d'autres termes, tout en ayant conçu son projet de grammaire au point de vue historique, M. l'abbé Vitau ne me paraît pas s'y être tenu dans l'exécution ni en avoir tiré toutes les conséquences. Il s'est trop vite enfermé dans les rubriques ecclésiastiques de la grammaire et son étude n'a plus guère que la valeur d'une statistique fort bien établie des propositions verbales du N. T. La morphologie est précieuse, nécessaire même; mais ce n'est pas encore de l'histoire. M. l'abbé Vitau a dressé l'inventaire des formes syntaxiques du N. T. La gram-

naire historique à une ambition plus grande, c'est de nous montrer ces plantes maritimes dans leur milieu vivant et de nous en expliquer la végétation intime depuis leur premier germe jusqu'à leurs derniers fruits. L'étude de M. l'abbé Vitau est une simple morte et, parce qu'elle manque de vie, manque un peu trop, à mon gré, de profondeur et d'intérêt.

En insistant trop sur ce défaut, je craindrais cependant de sembler méconnaître le grand labeur de patience qu'elle représente et la scrupuleuse exactitude qui la distingue. La liste est longue des propositions verbales dont l'auteur a noté et relevé les spécimens les plus caractéristiques : propositions indépendantes, déclaratives, interrogatives, relatives, impératives, optatives; propositions dépendantes, conjonctives, affirmatives, finales, consécutives, circonstancielles, conditionnelles, concessives, etc. Est-ce que le nombre de ces casiers ou tiroirs dans lesquels ont été accumulés des morceaux d'exemples, n'aurait pas pu être diminué? N'y aurait-il pas un profit plus sérieux à prendre quelques-uns de ces exemples types et à en expliquer la dérivation. La grammaire ne s'anime que par l'histoire. Il est excellent de constater les formes; mais la tâche est de les expliquer. Je crois qu'un lecteur attentif aurait plutôt fait pour constater ces formes de lire le N. T. un crayon à la main. Ce serait plus facile que d'aller les chercher dans la classification compliquée de M. l'abbé Vitau. Acceptons avec reconnaissance, sans le surfaire, ce qu'il nous donne. Ce n'est pas une grammaire du N. T. même en ce qui touche le verbe, mais une contribution à cette grammaire. La conception est bonne; la méthode est juste. Il ne reste qu'à les développer avec plus de de logique et à les appliquer jusqu'au bout.

A. SARRUT.

G. MASPERO. — *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique.*
— Les origines. — Égypte et Chaldée. Paris, Hachette, 1^{re} vol., 304 p.

Le livre que je présente aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* est l'une des œuvres les plus sérieuses, les plus mûrement réfléchies, les plus soigneusement préparées, les plus magnifiquement éditées qui aient paru depuis longtemps dans le domaine de l'orientalisme en général. Le nom de l'auteur est un sûr garant que tout y a été soumis à la plus stricte méthode scientifique pour tout ce que l'on connaissait sûrement, de sorte que cet ouvrage s'offre avec plus de motifs de crédibilité qu'en n'est d'ordinaire capable d'en offrir à ceux qu'on veut instruire. S'il y a doute sur quelque question ou quelque simple point obscur dans les époques lointaines où nous reportons l'ouvrage, l'armée sacrée des notes qui occupent le bas des pages instruit ainsi qui voudra s'immerger dans la controverse ou lui indiquant les titres des ouvrages ou des simples articles de revue qui ont été publiés sur la question. Il fallait pour écrire ces notes de bibliographie et discuter en quelques mots la valeur

ou le sens des témoignages ainsi indiqués toute l'érudition de M. Maspero, et je crois bien que lui seul était capable de nous donner cette bibliographie presque complète des ouvrages relatifs à l'Égypte et à la Chaldée. C'est un plaisir véritable de le voir évoluer au milieu de tant d'œuvres diverses avec une adresse admirable qui ne se dément jamais, approuver cet auteur-ci, ne pas admettre les conclusions de celui-là, indiquer les éditions les plus excentriques mêmes quand elles ont une certaine apparence scientifique, et cela avec les mêmes courtes pour ceux qu'il met au nombre de ses amis et ceux qu'il tient à une distance respectueuse, se montrant seulement sévère et sans doute juste pour ceux qu'il n'admet pas à figurer dans sa bibliographie panachée et se fâche de gens qui lui doivent la seule occasion à laquelle ils pourraient espérer de passer à la postérité. Ce que l'on pourrait peut-être reprocher à M. Maspero, c'est de ne pas avoir établi avec assez de fermeté la ligne de démarcation entre les ouvrages vraiment sérieux et ceux qui ne le sont pas, d'avoir étendu trop libéralement son indulgence habituelle à des ouvrages qui venant sans doute d'hommes de trouver leur place au bas des pages d'une œuvre de cette importance, mais qui feront plus tard le tourment des commentateurs de cette grande œuvre que l'on ne dépassera pas de longtemps.

Il faut louer M. Maspero d'avoir donné un coup de barre-dehors vers l'occidentalisme nouvelle de l'époque, ou plutôt vers l'orientalisme nouvelle de la manière dont doit se faire désormais l'histoire. Une large part de son premier volume est consacrée à l'histoire des idées, idées religieuses, constitutions politiques, constitution de la famille, évolution de l'industrie. Pour moi qui crois que le véritable instant devrait surtout s'attacher à ce qui d'ordinaire est le plus négligé dans les ouvrages qui s'intitulent *histoire*, je ne saurais assez louer cette manière de comprendre l'histoire des peuples de l'Orient, car on définitive s'est mis sous l'empire de la science de la civilisation. Je serais même porté à ne pas trouver la part suffisante, mais il faut savoir se contenter de ce que M. Maspero a pu pouvoir donner à ce sujet. Je n'ai pas l'intention de le suivre pas à pas à travers son traité, d'autant même que je ne serais pas capable, comme lui, de traiter avec un égal bonheur la partie assyriologique et la partie égyptologique; je ne veux pas plus m'écarter en critique de celui que je regarderai toujours comme mon maître; je lui demanderai seulement la permission de lui soumettre quelques doutes, qui me sont venus à la lecture de son livre et je présenterai les deux points que je veux lui soumettre parce ceux qui relèvent directement de cette Revue, c'est-à-dire sur des questions qui intéressent l'évolution religieuse de l'Égypte.

Et la connaissance des idées religieuses qui ont existé dans la vallée du Nil est sortie en grande partie du chaos presque inextricable où les avaient trouvés les égyptologues de l'école d'H. de Rouge, c'est en grande partie l'œuvre de M. Maspero. C'est de désigner l'état de ces idées religieuses comme indigne de son esprit, il a su s'y appliquer, avec quel bonheur, les notions de cette

Reims ne figurent point. Si l'on juge par les paroles qu'il m'a dites un jour en parlant de ce premier volume de sa grande histoire, je crois que l'un des chapitres auxquels il a attaché la plus grande importance est celui où il traite de la religion de l'Égypte, c'est-à-dire le chapitre deuxième sur « les dieux de l'Égypte, leur nombre et leur nature : les dieux badoux, vivants et morts; les Triades; les temples et les sacerdotes; les cosmogonies du Delta, les Ennéades d'Héliopolis et d'Hermopolis », celui-là même qu'il m'avait signalé un mo disant : « Vous y trouverez une explication nouvelle de la religion égyptienne. » Aussi mon premier soin a-t-il été de commencer la lecture de son livre, dès que je l'ai eu, par ce second chapitre, après avoir rapidement parcouru le premier. En lisant ce second chapitre, j'ai été frappé de ce que je crois être une lacune dans l'exposition de la genèse des idées religieuses en Égypte. Pour mieux faire comprendre mes pensées je vais entrer dans quelques détails.

Pour M. Maspero, toute la religion égyptienne est une religion des éléments cosmiques : on y honore d'abord la terre et le ciel, le fleuve merveilleux qui procure à la vallée les eaux qui la fécondent et la rendent productive, puis le soleil et tous les astres de la nuit étoilée, depuis les constellations les plus importantes jusqu'aux innombrables astres qui forment ce qu'ailleurs on nomme l'armée céleste. On ne se contente pas de cette première opération : chaque nom avait une divinité ou plusieurs divinités protectrices; les Égyptiens fleurissent tant et si bien qu'ils se privèrent bientôt à identifier leurs dieux : l'un avec le dieu solaire ou l'un ou l'autre de ses attributs que l'on exprimait dans le nom donné au dieu nouvellement créé. Cette conception de la religion en général, de la religion égyptienne en particulier, n'est pas nouvelle : c'est la conception que M. Max Müller a mise à la mode, qui a un moment occupé tous les esprits s'occupant de l'origine des religions avec ses vaches célestes, ses rochers, ses phénomènes où les génies du mal et ceux du bien luttent contre les autres, toutes figures essayant de rendre compte des phénomènes naturels et sociaux que l'homme ne pouvait encore s'expliquer. Cette conception est certainement, à mon avis, l'une de celles qui ont influé sur l'esprit de l'homme quand il a été à même de la concevoir; mais elle est relativement tardive, car c'est une conception philosophique des premières heures de la vie de l'homme et elle a dû être précédée de certaines autres conceptions que j'ai été surpris de ne pas voir énoncées dans l'œuvre de M. Maspero. Je sais fort bien que les phénomènes célestes ont dû préoccuper de fort bonne heure les premiers hommes et il suffit de voir la joie des petits enfants, quand on allume la lumière du soir pour comprendre que les premiers aïeux humains ont dû être frappés de l'apparition de l'étoile du jour au matin, de sa disparition le soir, de son oblation temporaire par les nuages, comme de l'apparition intermittente de la lune au firmament et de cette permanente des étoiles. C'est pourquoi je suis tout disposé à faire entrer les phénomènes naturels dans la genèse de la religion égyptienne; mais je me crois que ce soit là le seul élément de cette conception, j'en trouve d'autres qui

sont certainement entrés dans cette grande et qui, pour moi, sont antérieurs.

Si c'est l'habitude des enfants d'être frappés de l'apparition ou de la disparition de la lumière, de témoigner leur joie ou leur effroi selon les cas, absolument comme le font tous les êtres de la création, c'est aussi une de leurs habitudes d'être reconnaissants envers la mère qui prend soin d'écarter d'eux tout mal, de leur préparer tout bien selon qu'elle le peut, d'être d'abord un effroi de celui qu'ils ne savent être leur père, puis de s'accoutumer à sa vue et de lui rendre hommage, de lui servir gré à gré, qu'ils comprennent de la protection extrêmement efficace qu'ils trouvent en lui et de s'habituer à le regarder comme quelqu'un d'une nature supérieure ou qui se trouverait secours toutes les fois qu'ils en auraient besoin. La réflexion montrera facilement à combien plus forte raison il en devait être ainsi à l'égard de la vie pour les premiers sociétés humaines, c'est-à-dire pour les familles. Quand la mort vint relayer le chef de la famille, ses enfants en conservèrent le souvenir en lui rendant un culte : c'est ce que l'on appelle le culte des morts, ce que j'ai nommé le culte des Amâtres, celui qui est encore vivant en Chine à l'heure actuelle et dont nous voyons les restes chez toutes les nations civilisées, pour ne parler que de celles-ci, dans la religion des morts. Aussi bien que pouvait s'étendre la mémoire d'une famille, on conservait le souvenir de l'ancêtre de cette famille, on lui rendait un culte primitif et ce culte entra pour beaucoup dans la conception des dieux de l'Égypte. En outre à l'époque où on composa l'art de servir, qui fit l'histoire de morale même sous le nom de *Papiré* et l'*IV* de Mané, ce culte était adieu, et on lui rendait un culte dans chaque famille, on l'employait dans les cas critiques, on lui attribuait tous les événements heureux qui survenaient dans une famille, notamment la naissance des enfants qui devaient perpétuer cette famille : c'est ainsi que l'auteur désigné par *Men Men* ou par le *Khou*, le lumineux ancêtre qu'il fallait invoquer aux temps difficiles. Je crois, pour ma part, que l'élément ancestral doit être l'un des principaux éléments de la religion primitive des hommes qui habitaient la vallée du Nil, car cette religion était encore pratiquée au moment où le christianisme s'élevait en Égypte, et elle s'est encore inconnument pratiquée à l'heure actuelle. Je serais assez porté à croire que l'on peut juger de l'antiquité d'une idée dans l'esprit de l'homme en raison de sa prévalence, de sorte que les idées qui étaient le plus en culte qui ont été les premières adoptées par les hommes primitifs, et à cet égard cette idée n'a eu dans l'esprit de l'homme plus de prévalence que l'idée du culte que l'on devait rendre aux morts et par là aux ancêtres de la famille. Aux idées de reconnaissance et de vénération de ces ancêtres viendraient se joindre les autres idées qui entrent dans la genèse de l'idée religieuse complexe telle que nous la concevons maintenant ; peut-être la précéderaient-elles, quoiqu'il ne soit pas possible à le croire ; mais ce que nous voyons il me semble bien qu'on ne doit pas faire abstraction de cette idée dans l'exposition des divers éléments qui ont mené la religion.

Il s'agit comme cette idée est simple et comme elle se prête à l'évolution raisonnée des faits ethniques. La famille primitive en vint bientôt à acquiescer au tel développement qu'il fallut songer à la subdivision, ou tout au moins à porter ailleurs son habitat : de là la création des bourgs, des villages, des villes, des cantons, des principautés, — des nomes en Egypte — et des empires, à mesure que le besoin d'association se fit sentir aux premières familles. Naturellement chaque famille associée avec elle au dieu tutélaire ancestral; ce dieu put devenir le dieu du bourg, du village, de la ville, du canton, du nome et de l'empire tout entier; je ne dis pas : il devint; je me contente d'écrire : put devenir, car tel autre ne ligna un autre élément, l'élément de préséance ou de victoire d'une famille sur l'autre, d'un clan sur le clan voisin, des habitants d'une ville, d'un canton ou d'un nome sur les habitants de la ville voisine, du canton ou du nome voisin. Cette préséance se manifesta tout aussi naturellement chez le bien que chez les hommes; de là les compétitions de dieux qui n'étaient que le reflet des compétitions humaines. Et il est si vrai qu'il faut tenir compte de cet élément dans la guerre des dieux et des hommes de toute religion en général, de la religion égyptienne en particulier, qu'on sentit le besoin d'humaniser en quelque sorte les phénomènes naturalistes que l'on adorait, que l'on cherchait à rendre favorables ou hostiles, et qu'on les rattacha à une divinité spécialement bonne, figurée sous une forme humaine, dotée d'habitudes humaines, rattachée à une famille divine quelconque, quand ils n'étaient pas le premier chaînon des nouvelles générations. Quel besoin pouvait-il y avoir de donner à ces dieux, personnalités des phénomènes de la nature, un père ou une mère, quand on ne les faisait pas eux-mêmes père ou mère, quand il suffisait de les adorer comme des divinités isolées qui n'avaient aucun besoin de se rattacher à une famille quelconque? On dira sans doute que cette explication est bien logique, trop logique, car elle tout se sent et se comprend facilement; que les premières générations humaines n'étaient pas aussi raisonneuses qu'il le faudrait pour la justification de cette théorie, que par conséquent c'est là du raisonnement pur et subtil, de répandra qu'il n'y a aucune subtilité à raisonner ainsi, et que la logique inculte, non raisonnée, est beaucoup plus grande qu'on ne le croit généralement : les enfants ne raisonnent pas selon les règles de la logique, et cependant ils sont très logiques dans leur petit égoïsme.

Les Egyptiens eux-mêmes avaient d'ailleurs adopté cette genèse de leurs idées religieuses, et ce n'est pas là une de ces explications subtiles et recherchées comme ils en ont trop souvent trouvées; c'est l'une des démonstrations les plus naturelles qu'ils n'auraient aucune peine à rencontrer pour la bonne raison qu'ils ne se doutaient jamais qu'ils apportaient une démonstration de la genèse de leurs idées religieuses. Cette démonstration, je la trouve dans les deux dynasties divines qui régèrent sur l'Egypte. Ces deux dynasties divines se composent d'un certain nombre de nos ou de dieux qui étaient censés avoir régné sur l'Egypte avant l'époque historique et qui étaient dans la vallée du Nil des

premières découvertes égyptologiques. Ces deux dynasties se composent de quatre couples divins sortis d'un ancrage unique au sommet de la dynastie. Évidemment, il y a là un arrangement postérieur, ainsi que l'a démontré M. Maspero lui-même, et l'en dirait bientôt quelques mots; mais avant le travail des prêtres d'Héliopolis, les légendes attachées à chacun de ces couples étaient colportées dans la vallée du Nil, bien mangées par suite de l'éloignement des temps auxquels elles se rapportaient, et c'étaient des légendes relatives à des ancêtres merveilleux dont on avait conservé un souvenir reconnaissant à cause de certains services rendus à l'assemblée qui unissait les membres d'une même société. Et la preuve qu'il en était ainsi, c'est qu'on racontait de ces dieux les choses qui arrivaient journellement aux hommes de l'Égypte, qu'on les faisait vieillir, devenir décrépits et mourir comme de simples mortels. Le moyen de faire mourir le soleil, la lune ou les étoiles, la terre ou le Nil? Inutile à dire. Ce fut plus tard, lorsque la théologie des prêtres eut composé une religion plus scientifique, qu'on pensa à faire des ancêtres des dieux réels, solaires, astraux, ou terrestres et fluviaux. Je sais bien que le nom de l'un de ces ancêtres est Hâ, le soleil; mais outre que ce nom peut parfaitement avoir eu une signification première qui s'attachait à une chose humaine et n'avoir été donné à l'astre du jour que par une métaphore, il se peut aussi que les prêtres aient choisi ce nom pour mieux éduquer leur théologie. Il arrive au moment où l'on réunit les deux éléments de genèse en un seul, c'est évident, jusqu'à l'époque historique on ne se rappelle plus que celui-là; mais les deux éléments existent bien distincts l'un de l'autre, et la réflexion peut parfaitement les séparer l'un de l'autre. Une autre preuve de ce que je dis se trouve dans le nom de Père que le Pharaon égyptien donnait aux dieux, à Hâ ou à Amon par exemple. J'y vois plus qu'une figure, l'affirmation d'une filiation au sens réel du mot, filiation oubliée, devenue une figure de langage, mais ayant pour cause l'ancêtre primitif qui avait créé la famille d'Amon et de Hâ, absolument comme l'empereur de Chine s'intitule Fils du ciel, parce que le premier homme dans les idées chinoises est né de l'union du Ciel et de la Terre. En tout cas, quelle que soit la valeur de ces arguments qui ne me semblent point méprisables, c'est une lacune, ce me semble, d'avoir oublié dans la composition de la religion égyptienne cet élément primitif.

Dans ce même chapitre, M. Maspero, rendant compte de l'évolution des idées religieuses en Égypte, parle de la Triade avant de parler de l'Ennéade, de sorte que le lecteur est persuadé que pour lui la Triade a précédé l'Ennéade. Cette conception, au point de vue philosophique, pourrait paraître singulière, car l'esprit humain aurait reconnu sur ses pas, de sorte qu'il eût admis trois dieux, puis deux, puis aurait arrivé à la conception d'un dieu unique, car l'Égypte a bien eu l'idée fondamentale du monothéisme. Cette manière de résoudre un problème philosophique ou religieux m'a donné des doutes : ce n'est pas la manière de procéder habituelle à l'esprit humain. Encore si l'on trouvait des

représentations nous montrant les triades en exercice pour ainsi dire sous l'Amon Rôpre, je serais bien obligé, sans doute d'ajouter que les Égyptiens avaient eu des tours et détours; mais il n'en était aucun que je connaisse. De même, dans les textes on peut bien nommer les trois dieux ou déesses qui plus tard furent les éléments composants de la Triade divine, mais je ne connais plus de texte disant qu'ils fussent déjà réunis en Triade. Les textes sur lesquels on voudrait s'appuyer M. Maepere sont d'époque postérieure: ce sont essentiellement des textes qui annoncent des théories religieuses existant aux plus hautes époques; mais ces textes sont mélangés d'éléments nouveaux, car quelle que fût la considération de l'Égypte pour ses anciens textes et ses livres divins, son génie n'était point fait de manière à se contenter toujours de ce qu'on avait eu d'abord, elle progressait comme tous les autres pays, et c'est, selon moi, une grande erreur de lui attribuer cette immobilité dans quelques-uns de ses fils que ce soit. Notamment dans l'ordre des faits religieux, l'Égypte a fait d'immenses progrès, visibles à tous les yeux, qu'il est impossible de nier. C'est pourquoi l'opinion de M. Maepere me donne des doutes. Ces faits pourraient être prouvés par la littérature populaire de l'Égypte, où nulle part la Triade n'apparaît, mais bien l'émense ou le Cyeis des dieux.

Une troisième question qui se pose et qui donne des doutes est la pensée que M. Maepere attribue à l'enterrement dans la montagne. Selon lui, les Égyptiens auraient observé que, si l'on creusait la surface dans la terre, il s'y accumulait un peu plus vite, à cause des infiltrations de l'eau du Nil. Si au contraire on l'ensevelissait au désert, la terre, promptement desséchée et dure, se changeait en une gaine de porcelaine noire sous laquelle les oses ne commencent à pourrir... L'usage s'établit donc de mener les morts à la montagne et de les enterrer à l'ancien préservatoire des sabbas. » Cette phrase me semble exprimer la chose d'une manière trop générale et ne pas tenir compte d'un fait bien certain, car outre qu'il est mentionné par Diodore de Sicile, on le pratiquait encore au 15^e siècle de notre ère, ainsi plus tard. Le fait est que l'immense majorité des Égyptiens enterraient ses morts dans la cour des maisons de famille, comme la chose se pratiquait en Grèce, à Rome, etc. La chose, d'ailleurs, est dite dans un texte copié par Schenoudi pour nous, et qui se trouve à la Bibliothèque Nationale de Naples. Le livre de l'histoire de Soles est ancien; le fait de l'enterrement à la maison a été cité par moi-même dans cette Revue; c'est celui d'un mortier dont deux frères achetaient le corps et vont le déposer dans leur maison au-dessus d'un bassin rempli d'eau avec des lampes brûlant sur devant le corps étendu, allumant comme dans les rites de ville des torches ou devant avec soin du poisson de l'eau fraîche au moins dans les dix jours, et d'allumer des lampes dont on pense de Sout à la XI^e dynastie journal afin de régler la nuit. Mais alors à quoi servaient les tombes à la montagne? Les tombes à la montagne servaient à ensevelir les fonctionnaires égyptiens qui étaient rendus des services à la chose publique, c'est-à-dire au Pharaon;

ce tambour était tout d'abord personnel, l'un n'y résistait que celui qui l'avait mérité, en dehors de la famille royale; il servait ensuite le cordon de famille que nous connaissons, par suite de l'un de ces progrès remarquables dont je parlais tout à l'heure, et tous les membres d'une même famille purent profiter de la distinction conférée à l'un des leurs. Mais même ainsi, l'un continuait d'entrainer les autres dans le cour de la maison. D'ailleurs le tambour lui-même n'était qu'une maison spéciale attribuée au défunt, maison d'étéridé, au lieu de maison de la vie ordinaire; aussi est-ce le nom du tambour dans la littérature égyptienne, et la forme de tambours ordinaires représente-t-elle de près la forme de la maison égyptienne, même quand elle avait deux ou trois étages. Si je pourrais les explications de M. Maspero hors de ce chapitre, je trouverais sans doute quelques autres questions qui ne m'ont pas semblé aussi claires que je l'espère d'abord; ce que j'ai dit me semble suffisant pour montrer que même après le travail si considérable de M. Maspero, fait avec son admirable science de tout ce qui a trait à l'Égypte, certains points restent encore obscurs et le seront encore longtemps.

J'espère qu'on ne me méprendra pas sur les réserves que j'ai cru devoir faire; ces réserves monteraient à M. Maspero que j'ai lu son livre avec tout le sérieux que ce livre méritait, et la conviction ne s'est pas faite en mon esprit, c'est sans doute que je n'étais pas assez bien préparé pour recevoir l'enseignement; mais ses thèses et ses institutions, je les ai vraiment eues et j'ai pensé que, présentant aux lecteurs de cette Revue un ouvrage aussi remarquable à tous égards, je leur devais, et je me devais à moi-même de leur donner un compte-rendu motivé, réfléchi, aussi sérieux que je le pouvais faire. C'est ce que j'ai fait.

R. AUGEREAU.

J.-J. de Guérin. — *The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, customs and social institutions connected therewith.* — London, Bell.

M. J.-J. de Guérin n'est sans doute pas un inconnu pour les lecteurs de la Revue de l'histoire des Religions : il a eu sa marque à l'éclat, et une place de choix, parmi les membres de la telia savante et l'ouvrage que je présente aujourd'hui à ceux qui lisent cet article ne fera que lui assurer une place plus éminente encore que celle qu'il occupait déjà. Les deux volumes qu'il avait consacrés aux fêtes annuellement célébrées à Emeu (Amoy) et qui ont été traduits en français pour les Académies de Mouk-tsinet, avaient déjà montré quelles patientes recherches avait dû faire l'auteur pour arriver à donner la description des coutumes de peuple chinois, ou plutôt de la population d'Emeu, dans ses jours consacrés aux réjouissances et aux fêtes religieuses : ces recherches

étaient des études de mœurs plus que des études de philologie, mais pour avoir celle marque distinctive, elles n'en étaient pas plus faciles à faire, bien au contraire. La position officielle que l'auteur occupait, sa grande habitude de la langue chinoise lui apportaient sans doute bien des difficultés, mais en tant que peut posséder à ce degré les coutumes populaires et intimes des habitants d'Extrême-Orient, il n'a dû remuer devant aucun effort, devant aucun des dégoûts qui ont dû se présenter sur son chemin et qui ne l'ont point rebuté parce qu'il voulait se rendre compte de tout.

Dans son nouvel ouvrage, les recherches philologiques ont dû primer les études prises sur les mœurs vivantes, mais celles-ci occupent encore une place considerable dans le travail de l'auteur, et la recherche des textes n'avait pour but que de montrer la continuité des coutumes religieuses en Chine et d'en confirmer l'existence aux temps les plus anciens dont l'histoire chinoise ait conscience, tout en indiquant l'évolution accomplie dans les idées et les coutumes religieuses à travers les siècles. Je dois le dire toutement, c'est comme cela que je comprends la préparation d'un ouvrage de ce genre : les livres peuvent fournir des renseignements utiles, indispensables, mais rien au monde ne saurait valoir l'étude des lieux et des faits, rien ne saurait remplacer la vie chinoise vivante en Chine, la pratique journalière des mille et un rites de cette nation chinoise que nous sommes tentés trop souvent d'appeler formaliste sans que rien ne nous y autorise que notre mentalité de coutumes qui ne sont plus les nôtres et notre peu de goût à nous reporter vers des époques que nous traitons dédaigneusement de fabuleuses. M. de Groot a donc bien, selon moi, la seule manière de mener à bien sa vaste entreprise.

L'ouvrage qu'entreprend M. de Groot évite un écueil que n'ont pas suffisamment évité ceux qui ont écrit sur la religion ou les coutumes religieuses de l'empire chinois. Les auteurs trop pressés, les voyageurs qui nous ont fait part de leurs impressions sur la religion chinoise, ont pris pêle-mêle leurs renseignements dans les livres ou sur tous les points du territoire chinois, sans réfléchir au instant que les livres devraient rendre compte de ce qui existait à l'époque de l'auteur, ou de ce qu'il avait, et que, sur un territoire qui est vaste au moins comme notre Europe et qui est beaucoup plus peuplé, il devait y avoir une diversité de coutumes effrayante et que ce qui était vrai pour les provinces du nord était quelquefois très opposé à ce qui était vrai dans les provinces du sud, etc. C'est en effet là une des premières opérations à faire dans un ouvrage qui entreprend de traiter de la religion de l'empire chinois dans son ensemble : il faut bien établir les coutumes générales, s'il y en a, et montrer l'acclimatation de ces coutumes dans les diverses provinces du vaste empire du Milieu, sans peine de ne présenter au lecteur qu'une indigeste réunion de coutumes disparates, sans les entre elles et dont on ne peut donner l'explication scientifique. M. de Groot a nécessairement limité ses recherches à certaines provinces sud de l'empire chinois, il nous en avertit et cet avertissement est

une preuve de sa probité en même temps que de sa méthode scientifique.

Quand il sera complet, l'ouvrage comprendra douze volumes divisés en sept livres dont chacun traitera une partie spéciale du système religieux de la Chine : le premier livre traitera des idées funéraires et de tout ce qui s'y rattache ; le second, de l'Âme et du culte des ancêtres ; le troisième, du Taoïsme ; le quatrième, de la Déification de certaines Ames au delà du cercle de leur famille, c'est-à-dire de ce que nous appelons communément dieux et déesses, et des diverses fêtes qui leur ont été consacrées ; le cinquième, du Bouddhisme et de son importation, de son développement, de ses succès dans l'empire du Milieu ; le sixième, de la Religion d'État, et le septième, de l'Histoire générale des Églises taoïstes et bouddhistes. Le lecteur verra ainsi quelle riche mine de faits et d'observations est nécessaire pour mener à bonne fin un pareil programme. Je me hâte de dire que, si tout l'ouvrage ressemble aux deux premiers volumes qui ont été publiés, le lecteur ne sera aucunement trompé dans son attente, et que l'ouvrage se présentera comme ce qui aura été publié de mieux, non seulement de plus complet, mais de plus étudié et de plus scientifiquement expliqué sur le système religieux de la Chine. En tout cas, son œuvre restera un livre indispensable pour celui qui voudra se rendre compte des idées religieuses du Chinois.

On sera sans doute surpris en lisant mon nom au lieu de ce compte-rendu qu'un égyptologue se présente comme le garant de la valeur de travaux d'un sinologue. Je vais avertir ceux qui me liront que je suis complètement étranger aux mystères de l'écriture et de la langue chinoises, que par conséquent je ne puis me porter garant en aucune manière des nombreuses traductions qui se rencontrent dans les deux premiers volumes publiés par M. de Groot ; mais cependant il y a des traits saisis, pour peu qu'on soit initié à la traite malade scientifique, on ne se trompe pas, et ces traits je les ai tous retrouvés dans les volumes que je présente au lecteur. Il y a encore quelque chose de plus et c'est là la raison pour laquelle j'ai tenu à rendre compte de cet ouvrage considérable, c'est que entre les coutumes chinoises telles qu'elles ressortent des études et des traductions de M. de Groot et les coutumes égyptiennes telles que je les connais, il y a une si curieuse ressemblance que l'on serait tenté de croire à leur identité. Or je ne suppose pas que M. de Groot pour arriver à présenter les coutumes chinoises comme semblables à celles de l'Égypte ait sciemment altéré ses traductions et ses descriptions ; je suis certain d'autre part que ce n'est point pour arriver à cette frappante ressemblance des coutumes égyptiennes et des coutumes chinoises que j'ai dirigé mes études et que j'en ai de mon propre gré modifié le résultat : non, j'ai agi du mieux que j'ai pu dans le champ de la science, et je suis persuadé que M. de Groot a fait de même de son côté. Si donc il y a ressemblance entre les résultats qu'il a trouvés et ceux qui sont sortis de mes propres études et de celles des autres savants dans la science égyptologique, c'est que la ressemblance existe réellement et ce n'est pas nous qui l'y avons mise. D'ailleurs il

n'y a pas très longtemps, seulement deux ans, que mon attention a été attirée de ce côté, et cette ressemblance existait depuis les premiers âges de l'homme. En outre, ce n'est pas la première fois qu'on observe une ressemblance entre les civilisations de l'Égypte et de la Chine : le bruit des controverses d'ancien n'est pas si complètement éteint qu'il n'en ait subsisté quelque chose : c'est sur un autre terrain de qu'on avait déjà affirmé.

Il y aurait un moyen bien simple de faire ressortir ces ressemblances, ce serait d'indiquer les points sur lesquels elles portent : si je le faisais, et quelques détails seraient nécessaires pour prouver mon sentiment, il me faudrait examiner de beaucoup les notes d'un article de compte-rendu ; je préfère donc réserver pour un autre travail ou tableau de parité, d'autant mieux qu'une commission de la faire s'occupera bientôt à cela. Je fais seulement remarquer ici que les ressemblances que l'humanité portera toutes sur les usages funéraires et sur tout ce qui touche à ces coutumes ; sans doute je trouverai dans les autres volumes de M. de Groot de nombreux points de rapprochement, je les ferai alors connaître au fur et à mesure qu'ils se présenteront et je fais observer que, sous toutes les latitudes, l'esprit humain se développe d'après des lois humaines, et dans un cercle d'idées très restreint, et cela grâce aux travaux d'un homme qui a beaucoup vu, beaucoup appris et beaucoup travaillé.

E. ARNAUD.

FRANK CUMMOT. — *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, publiés avec une introduction critique*. — Fasc. I et II (10 fr. et 12 fr. 50), ill. — Bruxelles, Lambert. 1894 et 1895.

A. J. ROBERTS. — *De Romeinsche Mystèren van Mithras*. — (La Haye, 88 p. in-8, tirage à part, sous nom d'éditeur).

Nous sommes que depuis plusieurs années M. Frank Cummot, professeur à l'Université de Gœttingue, préparait un grand ouvrage sur le mithraïsme et, comme tous ceux qui reconnaissent l'importance historique de Mithra, nous attendions, avec une certaine impatience et avec confiance tant à la fin, le résultat de ses laborieuses recherches. Déjà il nous avait, en effet, prouvé par des articles consacrés à quelques détails spéciaux ou parfois complètes sur la matière et, par son « Catalogue sommaire des monuments figurés relatifs au culte de Mithra » (*Revue archéologique*, 1892 et 1893), il nous avait offert de belles paragraphes sur les proportions de l'œuvre prochaine.

Nous avons aujourd'hui les deux premiers fascicules de sa publication, la moitié, puisque l'ouvrage complet en aura quatre. Nous tout de suite qu'elle répond à l'attente et justifie jusqu'à présent les espérances les plus exigeantes. M. Frank Cummot a eu la bonne fortune de trouver un éditeur qui n'a pas méseigné les frais de l'exécution matérielle. L'impression est si bien clarifiée par-

faute et, pour autant qu'il nous a été possible d'en juger à une simple lecture, d'une grande correction. L'illustration, très abondante — l'ouvrage complet ne compte pas moins de 300 figures, non compris les planches hors texte — a été exécutée d'après les meilleures preuves mnémoques; les planches sont bien remises. Toute cette partie matérielle, si importante dans un recueil de textes et de monuments, doit être louée sans réserve et pourrait servir de modèle aux publications analogues, d'autant que le prix des bandes est fort modéré.

M. Cumont, comme tous les historiens du christianisme, a reconnu que le principal obstacle à l'étude de cette partie si curieuse de l'histoire religieuse, est la dispersion des textes et des monuments qui la concernent, à travers de nombreuses publications pour la plupart très peu connues. Le seul effort remarquable qui ait été fait pour grouper les monuments mithraïques est celui de Lajard. Encore l'auteur ne put-il pas achever son œuvre lui-même. Il mourut en 1888, alors que la publication de ses *Recherches* se était activée au Institut français et ce ne fut qu'en 1893 que parut le grand *Atlas des monuments* qu'il avait réunis et qui constitue certainement la partie la plus utile de son travail. Mais Lajard, comme toutes les justes par ses théories personnelles sur la religion mithraïque, avait jugé que dans son œuvre bien des choses qui ne touchaient qu'indirectement au sujet; il en avait négligé d'autres peut-être plus importantes. Enfin depuis trente ans il a été découvert un grand nombre d'inscriptions et de monuments d'une réelle valeur. Le besoin d'un recueil de textes et de monuments figurés relatifs au mithraïsme se faisait donc vivement sentir.

L'étude d'aucune autre religion de l'antiquité n'exige plus que le mithraïsme une collection préalable de ce genre. Il est à la fois très abondamment connu et très dispersé. On rencontre Mithra partout et on ne le saisit nulle part. Il est dans le panthéon védique et dans l'Avesta, en Perse et sur les bords du Nil ou du Danube; il est à la fois un des plus anciens et le plus jeune des dieux du paganisme antique; il s'est engagé en toute sorte de compromissions, avec Bacchus, avec Sérapis, avec Apollon et avec Hélios; il a été manipulé par tous les esprits de théologiens, depuis ceux qui se réclamaient de Zoroastre jusqu'à ceux qui s'inspiraient des spéculations neo-platoniciennes de la deuxième moitié. Les auteurs qui parlent de lui dans la société antique le considèrent en général avec mépris et ne nous renseignent que malheureusement. Enfin il a eu l'honneur de le malheur — comme les autres — d'être en quelque sorte le dernier porte-drapeau du syncrétisme païen dans sa lutte contre le christianisme triomphant, en sorte qu'aucun auteur digne n'a été amené avec autant d'opiniâtreté que lui par l'Eglise et aussi cette plus systématiquement étouffé que le sien. Comment se reconnaître au milieu des nombreux détails

1) Il y a un plus grand nombre de recueils de textes d'auteurs anciens relatifs à Mithra. Il convient de citer ici tout particulièrement : T. Faber, *De Mithrae apud Romanos cultu*, Bonnae, 1858.

d'une histoire tant de fois séculaire; à moins d'avoir sous les yeux l'ensemble des témoignages disponibles, de manière à reconnaître quelle valeur il faut accorder à chacun d'eux?

Dans le premier fascicule (184 p. gr. in-4) M. Cumont a groupé les textes littéraires et épigraphiques qui concernent les mystères de Mithra. Le second comprend la description et la reproduction des monuments d'Orient, de Rome et d'Italie; le troisième sera consacré aux sculptures retrouvées dans les provinces occidentales de l'empire romain. Le quatrième enfin contiendra, avec des tables détaillées, une introduction critique où l'auteur exposera sa conception du mithraïsme et la signification des symboles mystérieux figurés sur les monuments. Les deux derniers fascicules paraîtront prochainement.

On aurait mauvaise grâce à chicaner l'auteur sur cette disposition fâcheuse qui renvoie l'introduction à la fin. Il y aurait là une querelle de mots plutôt que de fond. Nous lui demanderions seulement de changer ce titre d'« introduction » pour désigner la partie de son travail qui en bon français devrait s'appeler « conclusion ». On écrit ordinairement en Préface après avoir fini son livre, mais on a toujours tort de l'imprimer à la fin du livre. La discussion des idées de M. Cumont ne serait guère non plus être frustrée qu'après la publication de la dernière partie.

Nous nous bornerons, en ce qui concerne les deux premiers fascicules, à quelques rapides observations. M. Cumont, dans le premier, a suivi l'ordre que voici : 1° textes orientaux; 2° textes grecs et latins d'auteurs connus; 3° textes anonymes; 4° textes douteux, c'est-à-dire dont la relation avec Mithra est douteuse; 5° noms théophores dans la composition desquels entre le nom de Mithra; 6° les textes épigraphiques (inscriptions orientales, inscriptions grecques et latines groupées par provinces; inscriptions douteuses; inscriptions fausses). Un concordance, très précieuse, des numéros du Corpus avec ceux du recueil clôt le fascicule.

L'ordre dans lequel M. Cumont a disposé les inscriptions nous paraît judicieux. Dans les pays helléniques ou hellénisés il n'a donné que celles où Mithra est expressément mentionné. Il a eu raison de ne pas encombrer son recueil de toutes les inscriptions aux dieux solaires étonnamment étrangers au mithraïsme. Ce n'est pas, en effet, une des moindres curiosités de l'histoire de Mithra que la répugnance éprouvée à son égard par les Grecs, alors qu'ils accueillent si libéralement les Baals. Ce hiatus, chronologique et topographique, dans la transmission du mithraïsme d'Orient en Occident ne manquera pas d'être relevé par l'auteur, puisqu'il l'a si bien noté dans le recueil d'inscriptions.

Par contre, pour les inscriptions provenant des provinces de langue latine, il ne s'est pas borné à donner celles qui mentionnent le nom de Mithra ou qui sont accompagnées de quelques symboles nettement mithriaque. Il a joint, mais à part, dans une seconde catégorie, les textes relatifs à *Sol invictus* ou à *Sol* tout court, parce qu'il y en a certainement dans le nombre qui doivent être rete-

non et d'autres qui ont une attribution différente. « L'opinion, dit-il, qui considère toutes les dédicaces Soli invicti comme mithriaques est aussi injustifiable, qu'il serait absurde de vouloir les rejeter en bloc » (p. 89).

D'accord avec l'auteur sur la disposition des textes épigraphiques, nous appréhensions malheureusement celle des textes des auteurs anciens grecs et latins. M. Cumont les a rangés par ordre alphabétique. L'ordre chronologique eût été de beaucoup préférable. L'un des principaux maux, en effet, du désordre qui règne trop souvent dans les études mithriaques, c'est la combinaison à laquelle on se livre de témoignages appartenant à des époques très différentes, à peu près comme si l'on reconnaissait l'histoire de notre xvi^e siècle indistinctement avec des documents appartenant au xvi^e, au xvii^e et au xix^e siècle. La disposition alphabétique adoptée par M. Cumont n'entraîne pas nécessairement une pareille erreur de méthode; il a soin de noter, à côté du nom de chaque auteur, l'âge auquel il appartient. Mais il est mieux valu couper court tout de suite à ces fleurons prolixes et permettre au lecteur de saisir la filière historique des témoignages écrits que d'adopter un ordre qui nous fait passer brusquement de Cléon, au commencement du iv^e siècle avant Jésus-Christ, à Quinte Curce, contemporain de l'empereur Claude, et à Damascius, du vi^e siècle après notre ère. L'index primitif aurait aisément permis de retrouver l'auteur désiré.

Ce que nous regrettons encore plus, c'est que l'auteur ait renoncé à mettre en tête de son recueil les passages de l'*Arctia* et les autres textes orientaux relatifs à Mithra. Sous la rubrique : « Textes orientaux », il ne nous a donné que la traduction de quelques passages arméniens. M. Cumont semble avoir éprouvé un scrupule honorable à publier une grande quantité de textes dont il n'aurait pas pu contrôler la traduction. Peut-être la collaboration d'un ou de plusieurs orientalistes eût-elle été possible? Mais, même en se bornant à donner les meilleures traductions, avec les variantes des divers traducteurs pour les passages les plus importants, M. Cumont nous eût enfin livré ce *Corpus mithriaicum* dont nous avons besoin. La crainte de travailler de seconde main ne doit pas nous amener à supprimer les travaux d'ensemble qui sont indispensables à l'étude d'un grand nombre de questions historiques du monde antique. Mieux vaut reproduire une traduction faite par un homme autorisé que de faire pour son propre compte la traduction de textes rédigés en une langue que l'on connaît mal, comme c'est le cas de beaucoup de philologues polyglottes.

Il est vrai que les mystères de Mithra, à l'élucidation desquels l'ouvrage de M. Cumont est spécialement destiné, sont chose fort distincte de l'ancien religion mazdéenne, en ce sens que le dieu et son culte se sont chargés en route de toute sorte d'éléments étrangers. Mais ils n'en dérivent pas moins en dernière analyse du mazdéisme primitif. M. Cumont promet même de nous en convaincre dans son Introduction et nous croyons qu'il est dans le vrai. Pourquoi donc, après avoir entrepris de nous donner toutes les pièces du puzzle, ne pas nous fournir les documents fondamentaux, ou du moins qu'en ont-

lyse ou même simplement par des renvois aux passages d'ouvrages imprimés? Nous n'avons pu pas comprendre comment on peut faire l'histoire du mithrisme sans avoir sous les yeux le *Mithraeum*.

Une dernière observation encore au sujet des tauroboles. M. Cumont a passé sous silence toutes les inscriptions tauroboliques; il n'admet pas l'adoption du taurobole dans les mystères de Mithra. Il pense que M. Labèque a décelé l'inauthenticité de l'inscription n° 736 du tome VI du *Corpus*. Peut-être s'y est-il mépris. Nous n'arrivons plus aujourd'hui au que nous avons dit ici-même (t. XII, p. 158), sur le fait de sang dans le culte de Mithra au III^e siècle; ce n'en était pas une des pratiques les plus saisissantes, puisque le taurobole appartenait au culte de la Grande Mère et de Sabazius. Mais est-il aussi évident que semble le prétendre M. Cumont qu'il n'y ait jamais eu de tauroboles chez les mithraïstes, qu'il n'y ait aucun rapport entre la naissance du taureau par Mithra et la régénération taurobolique? La question mérite d'être soulevée de plus près. L'auteur la traitera sans doute dans ses introductions. En attendant, nous n'enseigner pas qu'il s'agit de savoir, nous avoir à recourir à la Revue archéologique, pourquoi l'inscription qui atteste des tauroboles mithraïques est inauthentique. Ce point était assez important pour ne pas être tranché en une note de deux lignes.

Les desiderata que nous venons d'indiquer n'empêchent pas l'appréciation très favorable exprimée plus haut. Peut-être en faisions-nous supplémentaire pourrions-nous donner satisfaction en ce qui concerne les textes orientaux? Nous recommandons vivement la publication de M. Cumont à tous les historiens des religions et, d'une façon générale, à tous les archéologues et historiens qui s'occupent du monde antique.



Avant de quitter les études mithraïques nous devons mentionner une très intéressante dissertation publiée en hollandais par M. Rutgers: *Le Asmetische Mysticism van Mithras, ook in hetzake de andere oorspronken en de mededeling van het Kristendom*. L'auteur a une instruction hiéroglyphique générale fort étendue et dispose d'une abondance de renseignements sur les mœurs si variés et les poésies si diverses où le mithraïsme s'est répandu. Son travail est divisé en cinq parties: 1^{re} Une introduction; 2^e Le dieu Mithras (M. R., en effet, écrit *Mithras*, et non *Mithra* comme nous avons pris l'habitude d'écrire en français); 3^e Doctrines et pratiques mithraïques; 4^e *Théisme*; 5^e Considérations sur les rapports du mithraïsme avec l'antiquité religieuse, notamment avec le christianisme. Cette division n'est pas harmonique, on se rend que la seconde et la quatrième parties font double emploi. Il en résulte une certaine confusion dans l'exposé d'un sujet déjà très compliqué par lui-même. La notion du dieu Mithra ne peut se dégager que de l'histoire du mithraïsme. M. Rutgers lui

le premier reconnaît qu'il en a été complexe et complexe elle s'est modifiée au cours des siècles. Voilà, en effet, ce qu'il écrit à la page 53 :

« Quoique le mithraïsme, tel qu'il se trouvait chez les Romains, soit ordinairement représenté comme d'origine perse et que l'on parle en conséquence généralement « du Mithras des Perses », il est certain que l'origine du culte mithriaque dont nous nous occupons, ne doit pas être cherchée uniquement chez les Perses. Nous lisons dans Hérodote que les Perses avaient emprunté le culte de Mithras aux Assyriens ou aux Babyloniens. Nous lui assigne comme patrie spécialement la Bactriane et Lucien appelle Mithras un Mède. Ces données divergentes peuvent néanmoins se concilier, si nous reconnaissons que le culte romain de Mithras n'est pas celui du Zerd Avasta, mais celui de Darius, lequel s'était assimilé des éléments originaires des peuples ou des pays envahis et différait notablement du culte des anciens Perses » (p. 53).

M. Rottenschel nous paraît être dans le vrai. Autant le Mithra de l'époque xvi^e siècle romaine dérive du Mithra médiéval primitif, autant il est certain qu'il s'est modifié au contact de beaucoup d'autres divinités asiatiques avant de prendre son essor vers l'Occident, reprenant peut-être dans ses compositions avec des divinités populaires syriennes ou phrygiennes une partie de son caractère naturaliste primitif que la clarification opérée par les auteurs théologiens du mithraïsme lui avait fait perdre. C'est justement pour cela — nous l'avons déjà dit — qu'il ne faut pas repousser d'emblée hors du culte mithriaque romain les pratiques telles que le sacrifice et le cratère dans l'origine et, sans doute, plus phrygiennes que proprement mithriaques, mais auxquelles on ne saurait refuser une étroite parenté avec les rites spécifiquement mithriaques.

Mais justement à cause de cette complexité du sujet, il est bonheur de vouloir dégager la personnalité du dieu Mithra avant de faire l'histoire du mithraïsme. On va arriver ainsi à faire ce qu'a fait M. Rottenschel, c'est-à-dire à rapprocher, dans la détermination des divers caractères du dieu, des témoignages de toutes les époques, de manière que le lecteur n'y reconnaît plus rien. La seule méthode qui puisse projeter quelque clarté sur un pareil sujet, c'est la méthode strictement historique : après avoir réuni les documents, comme le fait actuellement M. Camout, il faut dégager les renseignements qu'ils nous apportent sur Mithra et son culte pour l'époque et la région auxquelles chaque groupe de documents appartient. Il faut qu'on puisse dire : Voilà ce que nous savons sur le Mithra védique, sur le Mithra médiéval, sur le Mithra asiatique, sur le Mithra romain. Alors seulement on pourra espérer relier les diverses étapes de sa carrière divine, sans fausser ou dénaturer les témoignages positifs, et retracer cette histoire, infiniment intéressante, des grandeurs et des décadences de Mithra qu'il est possible d'entrevoir dès à présent.

La publication prochaine de l'introduction de M. Camout nous procurera la meilleure occasion de reprendre bientôt ce sujet.

Jean ROSTA.

CHRONIQUE

FRANCE

Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis, par M. F. Foucart (Paris, Klincksieck. — *Extrait des Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXV, 2^e partie). — M. Foucart, à qui l'histoire religieuse de la Grèce antique doit déjà une si grande reconnaissance pour son beau livre sur les *Associations religieuses chez les Grecs* et pour de nombreux travaux épigraphiques, vient de rendre un nouveau service à nos études en publiant dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* une étude magistrale sur l'un des sujets encore les plus obscurs de l'ancienne religion grecque, les mystères d'Eleusis. L'un de nos collaborateurs manuscrits lui a écrit un article spécial à ce beau mémoire. Nous ne voulons ici que le signaler à l'attention de nos lecteurs et en présenter un rapide résumé.

M. Foucart estime que l'on n'a pas encore compris les mystères d'Eleusis parce que l'on n'a pas appliqué à leur étude la seule méthode qui puisse les éclaircir. « Il faut, avant tout, dit-il, rechercher l'origine des mystères; si l'on parvient à savoir d'où ils sont venus, la connaissance de la religion qui leur a donné naissance aidera certainement à comprendre quelle en a été la tendance et l'esprit général. » Or, cette origine, il faut la chercher, comme le faisaient les Grecs eux-mêmes, en Égypte; ils assimilaient Déméter et Dionysos à Isis et à Osiris et ils attribuaient à des colons égyptiens l'introduction de leur culte. La critique moderne a fait fausse route en repoussant, comme dénuées de toute valeur, les légendes grecques dans lesquelles s'est conservé le souvenir des influences civilisatrices phéniciennes et égyptiennes. Des découvertes récentes permettent d'affirmer que l'Égypte fut en rapports directs avec les Grecs, au moins depuis le *xv^e* siècle avant notre ère. L'hypothèse de l'origine égyptienne de certaines divinités et de certains cultes en honneur chez les Grecs est donc a priori raisonnable. L'étude de celle de la Déméter éleusinienne, d'une part, dans les auteurs et dans les inscriptions, celle de l'Isis égyptienne, d'autre part, la éclaircissant entièrement. Il convient seulement de se rappeler que les Grecs n'ont pas eu en plus qu'ailleurs des copieuses serviles; mais qu'ils ont modifié et adapté à leur genre propre ce qu'ils ont reçu des autres.

Déméter comme Isis est à la fois la déesse qui préside à l'agriculture et l'introductrice d'une vie civilisée, elle-même régie par les lois. L'une et l'autre déesses garantissent à leurs fidèles le bonheur de la vie future. Il est vrai que l'on n'a pas encore recueilli sur les monuments égyptiens des expressions correspon-

dantes à celles de « mystères » ou d'« initiés ». Mais il y avait des représentations sacrées dans la religion d'Élée qui correspondaient d'une manière frappante à ce que les Grecs appelaient des mystères.

On peut objecter que l'on ne trouve pas dans le culte d'Élée le pendant d'Osiris. M. Foucart s'efforce de montrer que le personnage divin inconnu existait dans une forme plus ancienne de la religion éleusienne, un figure ou couple divin qui présidait à la fois à l'agriculture et aux enfers. Enfin et surtout l'émancipation joyeuse des initiés en la vie future, ce caractère essentiel des mystères éleusiens, ne peut s'expliquer que par la communication de formules ou de recettes sacrées par lesquelles ils étaient mis en état d'éviter les dangers et de se procurer tous les biens de la vie future. Or, qui dans mieux que les poèmes égyptiens d'Osiris et d'Isis pourraient avoir inspiré l'idée même de ces formules et tout au moins pour s'assurer un sort heureux dans l'autre monde auprès des dieux? N'était-ce pas là le fruit le plus précieux de leur théologie?

M. Foucart a cherché à reconcilier, même en détail, au moins dans ses grandes lignes, le drame de l'initiation; mais il n'a pas poussé sur ce point la recherche des analogies avec la religion égyptienne. Par contre il a cherché une confirmation de son hypothèse relative à la nature des révélations contemporaines par la hiérarchie, dans les enseignements d'un enseignement de même nature chez les Orphiques. Il avait, dit-il, chez les Grecs un rituel contenant des instructions analogues à celles du Livre des Morts et aux cérémonies d'Élée. En dehors même des poèmes orphiques dont les dates sont si difficiles à déterminer, il y en a la preuve en des fragments d'or recueillis d'inscriptions, qui ont été trouvées dans des tombeaux de la Grande Grèce, de l'île de Cète, etc. Déjà les anciens avaient constaté une grande ressemblance entre la doctrine des Orphiques et celle d'Élée. « Toutes deux, dit M. Foucart (p. 72), avaient le même but : « assurer à leurs adeptes l'entrée au séjour des bienheureux. Nous savons de voir que les Orphiques y parvenaient en enfermant dans le tombeau la copie ou les extraits d'un rituel sacré, inspiré par le Livre des Morts égyptien. N'est-il pas légitime de supposer que les fondateurs des mystères puisèrent à la même source et que les adeptes, dont l'existence est certaine, mais dont la nature nous est inconnue, n'eurent que les instructions qui guidaient le mort dans l'autre monde et les formules qui l'armaient contre les périls ? » Seulement à Élée on mettait la leçon en action au lieu de la lire dans un livre écrit aux initiés.

La conclusion de M. Foucart se termine par un aperçu historique des transformations que subit la religion éleusienne. C'est en, dans ces quelques pages où l'histoire est comme secondaire, que l'on sent le plus vivement combien il y a encore d'hypothèses dans le système proposé. Une première religion égyptienne introduit en Attique le culte de Déméter. Cette première religion éleusienne subit de notables transformations avant le 4^e siècle, époque à laquelle

les légendes relatives à l'enlèvement de Coré et le déboullement de la descente auraient déjà existé. Ce ne sont encore que des divinités agraires; les mythes des Haïas et des Thesmophories ne semblent avoir aucun rapport avec la vie future; les hommes sont exclus. Mais ce ne fut qu'après le triomphe que cette religion prit le caractère particulier qui la distingue de toutes les autres. Antécédens de l'ancien culte appartenant de nouveaux mythes offerts aux deux sexes; le dieu masculin est de plus en plus répugné en second plan; il est divisé en plusieurs dieux; de nouveaux personnages s'implantent dans la légende et surtout les doctrines relatives à la vie future s'introduisent dans l'enseignement. M. Foucart veut voir dans cette transformation un nouvel effet de l'influence égyptienne et non une rénovation opérée par les doctrines orphiques. « La doctrine des égyptiens sur la vie future, ainsi semblait-il, n'est donc pas sortie par un développement naturel et progressif du culte grec d'Eleusis; elle fut importée à l'Égypte et ajoutée à la partie déjà acceptée et populaire de la religion d'Ileus-Déméter. »

Cette trop longue analyse ne peut donner qu'un pâle reflet de la richesse du mémoire de M. Foucart. Hellenistes et égyptologues ne manqueraient pas de surer ses lumineuses indications. La thèse est puissante. La démonstration en paraît-elle suffisante à tous? c'est ce que le discussion apprendra. Sans entrer dans l'examen des détails, on peut observer que l'explication des antécédents par des formules analogues à celles du Livre des Morts et l'idée de la transformation de la religion éléusienne, de religion naturaliste en religion de vie future, à une époque déjà historique, en vertu d'une seconde effusion d'influences égyptiennes, sont de pures hypothèses, qui se complètent réciproquement, mais qui ne s'appuient ni l'une ni l'autre sur un fait historiquement établi ou sur un texte. Aussi l'origine égyptienne de la Déméter préhellénique pourrait-elle être maintenue, sans qu'il en résultât nécessairement que les garanties locales aux initiés par le hiérophante fussent des formules d'origine égyptienne. Il y a eu ailleurs encore des cultes telluriques dans lesquels l'idée de la vie succédant à la mort s'est greffée sur les représentations du drame naturel qui reproduisait l'alternance de la vie et de la mort dans le monde végétal.



Revue d'Égypte. — Les *Apocryphes éthiopiens traduits en français*, n° 1 et 2. — Nous avons plaisir à signaler au tour et à mesure de leur apparition des traductions d'apocryphes éthiopiens que M. R. Basset publie à la Librairie de l'Art indépendant (11, rue de la Chaussée-d'Antin). En eux-mêmes ces textes n'offrent qu'un intérêt généralement d'ordre secondaire; mais M. Basset les fait précéder d'introductions si intéressantes, à tel point pénétrées d'une tradition du bon aloi, que les textes eux-mêmes acquièrent une valeur toute nouvelle. La science est ici infiniment plus servante que le poème.

Le quatrième fascicule est consacré aux *Légendes de saint Terdy et de saint*

Soumyos. Saint Tihirg n'est autre que Tridale le Grand sous qui l'Arménie fut convertie au christianisme, et sa légende, telle qu'elle est rédigée en ghèz, est la fusion de trois récits différents fondés plus ou moins fidèlement les uns sur les autres. M. Basset a réussi à les dégrader et nous montre comment les éléments légendaires se sont greffés peu à peu sur le fait historique primitif. Quant à la légende de saint Soumyos, M. Basset la rattache à sa Sissinnos qui succéda à Mané comme chef de la secte fondée par celui-ci et dont la possession miraculeuse aurait été reportée par les archidiacres sur un homonyme, un ecclésiastique qui passait pour avoir été martyrisé sous Dioclétien à Nicomédie. La forme de cette légende se retrouve dans les littératures arabe, éthiopienne, slave et romaine. Dans la version éthiopienne elle se compose de deux parties : l'aventure de sa sœur Oudessyâ, la nourmière d'enfants, et une prière magique qui assure la protection du saint dans toute espèce de maladies. Or, cette sœur de Soumyos, M. Basset nous apprend à y reconnaître la Lamma des arméniens. Toute cette dissertation constitue une des plus jolies études que le moderne folkloriste ait produites sur les transformations des contes populaires.

Le cinquième fascicule contient les deux manuscrits arméniens sous le nom de *Préface de la Vierge à Bartol et Préface de la Vierge de Golgotha*, traduits en français pour la première fois d'après des textes inédits. La donnée principale de premier de ces textes est la suivante : l'apôtre Mathias est sur le point de partir à Bartol; la Vierge le délivre par une prière qui fait fondre le fer en son et le miracle convertit les habitants. Or Mathias doit s'être substitué au Mathias des Actes apocryphes de Mathias et d'André et le sésam doit être reporté aux *les Parthos*.

La *Préface de Golgotha* est aussi un produit de magie plus ou moins magique. Elle contient une série de formules contre toutes sortes de maux, formules dont l'efficacité est garantie par Jésus-Christ.

Il faut remercier M. Basset d'avoir le courage de s'attaquer à cette littérature d'apocryphes arméniens si peu connue. Les enquêtes qu'elle exige sont des plus laborieuses et le résultat immédiat ne paraît pas toujours correspondre à la somme de recherches qu'il faut y consacrer. Et cependant l'histoire de la littérature aussi bien que celle de l'Église arménienne tirent un jour grand parti de ces travaux, quand ils seront plus nombreux et que l'on pourra, grâce à eux, pénétrer un peu plus avant dans la religion populaire, si différente de celle que les théologiens et les docteurs arméniens de l'Église nous ont rendue accessible.



Nécrologie. — La *Revue de l'Histoire des Religions* a perdu récemment deux de ses amis et collaborateurs, M. Théophile Zeller, qui mourut dans une de nos dernières livraisons un article sur L.-B. de Noël, d'a pas tardé à rejoindre celui dont il avait été l'un des disciples à la fois les plus assidus et les plus indépendants. Une autre magistère universitaire avait été élu pendant de

longues années à passer les livres en Italie. C'est ce qu'il prit au goût de plus en plus vif pour l'archéologie chrétienne et qu'il réunit les matériaux de ses deux beaux volumes in-folio sur les *Colonnades de Rome*. L'inspiration un peu trop étroitement protestante du texte et la trop grande intervention de considérations polémiques sur un terrain où il aurait fallu se renfermer dans la stricte impartialité de l'historien, ont fait quelque tort au succès de cet ouvrage auprès du public français. On n'a pas apprécié partout à leur juste valeur ses reproductions remarquables des antiquités sépulcrales des catacombes, et les saines restrictions critiques apportées aux conclusions parfois téméraires de M. de Rossi, qui cache trop souvent sous son ingénieuse tradition la fragilité de ses schématismes historiques. Assurément, sans M. de Rossi M. Hölzer n'aurait pas pu écrire son grand ouvrage, mais à côté et au-dessous du maître de l'archéologie chrétienne primitive, M. Hölzer a droit à une des premières places dans la reconnaissance des historiens de l'Eglise et cela même suffit à honorer sa mémoire.

La mort habile et prématurée de notre ami M. Louis Huret, à Strasbourg, est pour tous ceux qui le connaissent un véritable deuil. Nos lecteurs seront par les études qu'il a publiées ici même sur le *Deutéronome* tout ce que la critique de l'Ancien Testament pouvait attendre de ce jeune savant, l'un de nos plus éminents élèves d'Edmond Hume. Parmi des enseignements de l'école critique moderne, il entendait un pas rétrograde à ses conclusions amené à des dogmes et avait déjà donné des preuves de son indépendance scientifique. D'une religiosité délicate et très loyale, animé d'un sentiment religieux aussi large et tolérant que sérieux, très attaché à la France, M. Louis Huret promettait d'être un de nos meilleurs historiens et critiques dans l'ordre des études bibliques. Il est parti avant d'avoir pu donner toute sa mesure.

J. R.

ALLEMAGNE

La plus importante publication d'histoire religieuse qui ait paru en Allemagne depuis l'été dernier est certainement la *Israelitische und Jüdische Geschichte* de J. Wellhausen (Berlin, Reimer, in-8 de vi et 342 p., 7 m.). Voici plus de quinze ans qu'elle se faisait attendre et, pour beaucoup, elle n'est pas encore arrivée. Quoique l'ouvrage n'ait pas été généralement entré à la presse périodique, l'édition a été épuisée presque aussitôt que mise en vente. Quand un de nos collaborateurs a voulu se procurer l'ouvrage, tout avait déjà vendu. Il semble que l'on eût pu prévoir ce succès de librairie et que, par polices pour des lecteurs que l'on a fait attendre pesamment et longtemps, on aurait pu leur distribuer une prime un peu plus abondante.

Le présent volume répond-il entièrement aux espérances des admirateurs de M. Wellhausen? Quelques-uns l'ont dit. En réalité il ne nous donne que peu de choses nouvelles sur la période néolithique à l'exil, et, pour ce qui concerne la

période postérieure à l'exil est en droit de faire de sérieuses réserves sur certaines assertions de l'auteur. Le premier livre reproduit à peu près l'admirable « *Abriiss der Geschichte Israels und Judas* » qui parut tout d'abord dans l'*Encyclopädie Britannica* (art. Israël) et qui fonda dès 1881 la réputation de l'auteur. Or, ce que l'on attendait, c'était justement le développement de ce résumé, avec discussion des points du procès, la mise en œuvre, dans l'analyse d'un travail d'ensemble, des matériaux si bien préparés dans les *Skizzen und Vorarbeiten*.

La partie véritablement nouvelle de l'histoire racontée par M. Wellhausen, c'est sa « *Jüdische Geschichte* », à partir du 2^e chapitre. Il y a là un essai remarquable pour rétablir en quelque sorte les institutions sacerdotales bibliques. Alors que l'on y voit trop souvent le tombeau de l'esprit prophétique, M. Wellhausen estime au contraire qu'elles furent les gardiennes indispensables à la conservation du précieux trésor (p. 158 et 163 sqq.). Alors que la piété juive posée, le plus souvent, pour s'être desséchée dans le formalisme sacerdotal ou rabbinique, il montre, au contraire, à quel point elle a conservé un caractère essentiellement moral. Il faut lire toute cette partie post-critique. Elle soulève de nombreuses objections, mais elle est fortement construite et éminemment instructive.

M. Wellhausen pense que la loi lui publiquement par Eddras ne renfermait pas seulement le Code sacerdotal, mais le Pentateuque tout entier : « Le livre deutéronomique de l'Alliance, écrit-il p. 138, avait déjà été fondé pendant l'exil dans l'histoire polémique et le code sacerdotal y fut maintenant ajouté. » Mais c'est lui qui caractérise l'esprit de la restauration sous Eddras. Car il n'est pas un modèle idéal de ce que la théocratie doit être : « Il la décrit telle qu'elle est » (p. 138). Cette assertion, étrangement absolue, est mitigée — et ainsi quelque peu écornée — par la note où l'auteur reconnaît que, dans ce code tout réel, les éléments politiques sont imaginaires. Le document n'est donc pas exclusivement le caractère positif que M. Wellhausen lui attribue. Mais il beaucoup hâteront à admettre que le code d'Eddras soit déjà le Pentateuque achevé (cfr. cependant p. 150), tous liront le remarquable caractère du code sacerdotal par opposition au Deutéronome. Il y a là des pages bien intéressantes.

Non moins suggestives sont les considérations du 2^e chapitre. Avec une psychologie très juste, M. Wellhausen montre comment la prépondérance de l'élément eschatologique dans la piété juive postérieure à l'exil se rattache directement aux conditions mêmes dans lesquelles se fit la Restauration, comment les espérances d'Israël blâmeront de cadre par suite des circonstances, comment la piété devint individualiste au sein même de cette théocratie qui semble être l'expression suprême du collectivisme religieux. S'il faut choisir entre tous les chapitres du livre celui qui nous paraît avoir la valeur la plus haute et la plus nouvelle, c'est à ce quinzième chapitre que nous donnerons la préférence. L'esprit clair, le coup d'œil qui sait reconnaître et dégager les

grandes lignes des données obscures et incomplètes, ce que nous appellerions volontiers le « diagnostic » indispensable à l'historien de l'antiquité comme un médecin, se fait valoir ici d'une manière tout à fait supérieure.

La dernière partie est consacrée à une époque pour laquelle nous possédons déjà de très bons guides. Remon pour la période hasmônienne, Schürer pour l'histoire du peuple juif à l'époque où paraît le christianisme ne sont pas éclipsés par M. Wellhausen. Le grand mérite de ce dernier est de nous avoir donné en un seul volume une Histoire d'Israël et du Judaïsme qui, depuis le commencement jusqu'à la fin, repose sur de fortes constructions critiques et d'avoir su être sobre où les documents ne permettent pas de reconstituer au détail les événements et les doctrines.

La série de conférences publiées par M. Cornill, *Der israelitische Prophetismus* (Strasbourg, Trübner; t. m.) est un ouvrage d'un tout autre genre que celui de M. Wellhausen. Ce petit livre de 184 p. in-8° est une œuvre de vulgarisation, mais émanant d'un maître qui a lui-même cultivé avec talent le domaine dont il fait les honneurs. Il est destiné à ceux qui n'ont pas fait d'études techniques individuelles sur les livres des prophètes, mais qui ont une culture historique générale. Il n'y a pas le talent littéraire qui distingue à un si haut degré le bon livre de James Darmesteter sur les « Prophètes d'Israël », mais on y trouve, par contre, l'exposition historique du développement du prophétisme. Il y a lieu d'en recommander la lecture à tous ceux qui voudraient se faire une idée générale des destins et de la valeur du Prophétisme en Israël, telles qu'elles se dégagent des travaux de la critique moderne.

Le récent ouvrage de M. Willebrandt rendra le même service à celui qui voudrait se familiariser avec l'ensemble de l'histoire littéraire d'Israël. M. Willebrandt est un théologien hollandais, professeur à l'Université de Groningue. Il est déjà connu par une bonne histoire des Origines du Canon de l'Ancien Testament, publiée en hollandais dès 1889 et dont une traduction allemande a été donnée en 1891. Tout récemment il en a paru aussi une traduction anglaise, qui non seulement reproduit les additions de la version allemande, mais qui y ajoute des renseignements bibliographiques fort utiles (*The origin of the Canon of the Old Testament*, Londres, Luzon). Cette fois on n'est pas de l'histoire du Canon ou de la formation du canon avec lequel on s'agit, mais de la formation des divers écrits qui le composent. L'ouvrage hollandais a paru dès 1888 sous le titre : *De Letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan* (Groningue, Wolters; in-8° de viii et 581 p.; 5 fl. 50). Il vient d'être rendu accessible au public plus nombreux qui ne lit pas le hollandais, par une traduction allemande : *Die Literatur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung* (Hettingen, Vandenhoeck et Ruprecht; in-8° de x-564 p.; 9 m.). Ce livre nous paraît particulièrement approprié à servir de guide, ou tout au moins

d'élaborer, aux étudiants ou aux profanes qui désirent se familiariser avec le moyen des résultats auxquels aboutit l'immense travail de critique littéraire appliqué à l'Ancien Testament.

L'auteur, en effet, a raisonné à la méthode d'exposition nouvelle dans les introductions à l'Ancien Testament dont il existe un si grand nombre de spécimens en allemand ou en anglais. Au lieu de reprendre pour chaque livre ou particulièrement l'histoire de la critique, la caractéristique des sources, etc., c'est-à-dire d'étudier chaque livre en lui-même, comme on fait, il a bravement entrepris de retracer l'histoire continue de la littérature hébraïque dans l'ordre chronologique, en commençant par les fragments qui peuvent être considérés à bon droit comme les plus anciens. De plus, il commence chaque paragraphe par un exposé clair et concis de l'histoire telle qu'il la conçoit, quitte à discuter ensuite dans des articles complémentaires les opinions différentes de la sienne. Ainsi tout le monde y trouve son compte. On peut lire le livre avec ou sans les discussions critiques, si embrouillées parfois pour ceux qui ne sont pas de la partie. Enfin il faut ajouter qu'il se place à un point de vue critique modéré, également éloigné des excentricités conservatrices ou révolutionnaires, comme il convient dans un livre de ce genre, où il importe de ne pas présenter les hypothèses les plus risquées comme des éléments acquis à l'histoire littéraire.

Ce n'est pas nous blâmer complètement de l'histoire de la religion d'Irak qui de signaler ici un très intéressant travail de M. A. L. Tallquist : *Die assyrische Zaubersprüche aus Ninive*, dans le t. XX des *Acta Societatis scientiarum fennicæ* (Lappeg. Pöhlér, 1905; in-4 de 179 et 88 p.; 48 sh.). L'ouvrage contient la restitution de formules assyriennes de conjuration dont les tablettes originales sont conservées au Musée Britannique. Nous n'avons aucune qualité pour juger de la valeur des lectures, mais nous apprécions fort les renseignements de tout ordre qui sont donnés dans le Commentaire sur les principaux démons assyro-babyloniens et ceux que fournit l'introduction sur l'état actuel de nos connaissances touchant la magie et les magiciens chez les Assyro-Chaldéens. Il y a ici un excellent complément à l'ouvrage bien connu de Leemant.

La fin de l'année 1894 et le commencement de 1895 a vu l'achèvement de deux œuvres considérables et cours d'exécution depuis longtemps. M. Niese a publié la grande édition des *Opera Plinii* Jacqui. La sixième et dernière volume contient les sept livres de *Religio Judaica*, pour lesquels M. Niese a suivi un manuscrit de Paris (n° 1425) et un autre de la Bibliothèque Ambrosienne qui n'avaient pas été consultés jusqu'à présent ou qui n'avaient été utilisés que d'une façon subsidiaire. Le grand nombre des manuscrits et la complexité de

leur généalogie n'a pas permis à l'éditeur de les consulter tous, quoiqu'il ait disposé, pour ce dernier volume, de la collation de M. Deussen. On peut donc soutenir qu'il reste encore à gagner après M. Niese, son œuvre n'en constitue pas moins un précieux instrument de travail pour l'étude d'un auteur qui reste aujourd'hui encore par le passé un des témoins les plus instructifs de l'époque où le christianisme a pris naissance. Le principal défaut de l'édition de M. Niese est de coûter fort cher. Un fascicule complémentaire contiendra l'index détaillé des noms et des choses pour l'ensemble des six volumes.

D'autre part, M. C. R. Gregory a achevé le troisième volume des *Prolegomena* de l'édition critique majeure du Nouveau Testament grec de Tischendorf, dont les deux premiers volumes ont paru en 1869 et 1872 (prix de l'ouvrage complet 70 m., à la librairie Hinrichs, à Leipzig). La première partie de ces *Prolegomena* avait paru dès 1864. Ils contiennent la description de toutes les sources manuscrites dont nous pouvons disposer pour la reconstitution du texte du Nouveau Testament; il n'existe aucun travail aussi complet pour aucun autre texte de l'antiquité. La reproduction du sommaire suffit à le prouver: 1^{re} vie et œuvres de Tischendorf (p. 1-22); 2^{re} l'appareil critique (p. 23-43); 3^{re} les principes dont s'est inspiré Tischendorf pour l'établissement du texte (p. 45-68); 4^{re} les éléments grammaticaux de la critique du texte (p. 69-128); 5^{re} la forme du texte (ordre des livres; divisions en chapitres et versets; p. 129-182); 6^{re} l'histoire du texte depuis les plus anciennes versions, avec collation des lectures de Tregelles et de Westcott et Hort qui n'ont pas pu être relevées dans les notes de Tischendorf (p. 183-334); 7^{re} les manuscrits anciens (p. 335-450); 8^{re} les minuscules et les hexamètres (description de 2800 manuscrits, p. 451-800); 9^{re} les versions anciennes (p. 801-1129); 10^{re} les auteurs ecclésiastiques (p. 1129-1230); 11^{re} la liste des témoins (p. 1231-1246). Enfin les *addenda* et *emendanda* et les indices.

Parmi les publications relatives à l'histoire ecclésiastique — toujours très nombreuses en Allemagne — nous nous remarquons le travail un peu trop volumineux et parfois trop surchargé de digressions que M. Arnold, professeur à l'Université de Breslau, a publié sur saint Césaire: *Caesarius von Arles bis zum Bischof Klotar's erster Zeit* (Leipzig, Hinrichs, m-8 de xv et 607 p.). Après avoir été trop négligé pendant longtemps, le grand évêque est actuellement l'objet de recherches multiples. Tandis que M. Arnold lui consacre un gros volume en Allemagne, M. Mabury, en France, vient de l'étudier dans une thèse de doctorat, publiée dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, sur laquelle la Revue viennoise. Enfin D. Hermann Morf, le savant éditeur des *Amadei Martiniensis*, nous promet une édition de ses Œuvres, en dont il y a lieu de se féliciter tout particulièrement, en que la plus grande partie des difficultés historiques soulevées par la personne de saint Césaire d'Arles provient de la détermination inexacte des écrits que l'on peut lui attribuer avec certitude.

Le grand recueil des inscriptions chrétiennes trouvées dans les pays romains, entrepris par M. F. X. Kraus, est enfin arrivé à son terme. *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, en deux volumes, publiés chez Moos & Freyburg (gr. in-4°; prix, 80 m.), font honneur à l'éditeur comme à l'auteur. L'exécution matérielle est excellente; la reproduction des monuments en photogravure sur 31 planches permet de contrôler les lectures. L'auteur, bien connu par son adaptation allemande de la *Roma sotterranea* et par sa *Neueuropäische der christlichen Alterthümer*, était préparé à la tâche à laquelle il a consacré de longues années de travail. Le bénéfice d'une pareille publication est cependant immense pour l'histoire de l'Eglise chrétienne la long du Rhin qui ne l'est celui des recueils d'inscriptions antiques pour la société gréco-romaine. D'une part, en effet, le nombre des inscriptions datées est considérable, d'autre part ce sont en grande partie des inscriptions séculières d'un intérêt médiocre. Il n'en est pas moins utile d'en posséder le recueil, même lorsqu'il ne donne que des renseignements de valeur secondaire. M. Kraus a suivi l'ordre géographique des évêchés depuis celui de Cône jusqu'à celui de Cologne et poussé son recueil jusqu'au 10^e siècle.

Dans le même ordre d'études la librairie Fasi et Beer, à Zurich, annonce la publication de *Die christlichen Inschriften des Saubach vom IV bis IX Jahrhundert*, par M. Emil Egli, professeur de théologie à l'Université de Zurich (Prix : 3 m. 20).

La seconde moitié du premier volume de la *Griechische Mythologie* de Preller a paru à la fin de 1894, par les soins de M. Carl Robert, chez Weidmann, à Berlin (p. 423 à 664; in-8°). L'éloge de la *Mythologie* de Preller n'est plus à faire. La disposition primitive de l'ouvrage ayant été excellente peut être améliorée sans inconvénient par les éditeurs successifs qui le transmettent au public, suivant la méthode employée avec succès en Allemagne pour maintenir des manuels au courant des nouvelles découvertes de la science. L'édition récente, qui est la quatrième, se termine non seulement par une table générale très soignée, mais encore par trois tables particulières concernant les lieux de culte, les épithètes divines et les fêtes et les mois.

La librairie Teubner a publié dans la collection des *Apollonographi* grecs une nouvelle édition de la *Bibliotheca Apollodorea*, par M. Wagner, l'édition de l'*Apollonius Vellinus* ou abrégé d'Apollodore qui a été retrouvée dans un manuscrit du Vatican. M. Wagner a pu profiter aussi des fragments du même auteur qui ont été retrouvés dans un manuscrit de Jérusalem. Il est donc indispensable de se servir désormais de son édition pour l'étude d'Apollodore.

Une réédition qui ne saurait non plus rester inaperçue, c'est celle de la *Neueuropäische der christlichen Alterthümer* de Pusch qui a été es-

imprimée à la librairie Meisner de Stuttgart, par M. Wassen avec le concours d'un grand nombre de savants allemands. Le premier tome a déjà paru. Cette précieuse encyclopédie pourra donc continuer à rendre encore pendant longtemps les excellents services qu'elle a rendus depuis une quarantaine d'années à tous ceux qui s'occupent d'études classiques.



En terminant le compte rendu de la seconde moitié du premier volume de *l'Histoire de la Religion dans l'Antiquité jusqu'à Alexandre le Grand*, de M. C. P. Tiele, nous émettions le vœu que cet ouvrage capital fût bientôt traduit dans une langue plus généralement connue que le hollandais. Ce vœu a été réalisé au moins pour ce qui concerne la première moitié du volume. M. le pasteur H. Gehrich vient d'en faire paraître chez Perthes, à Gotha, une traduction allemande avec l'autorisation de l'auteur : *Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grossen*. Autant qu'il nous est possible d'en juger, cette traduction est bonne; elle offre notamment le grand avantage d'être claire, écrite dans une langue simple, ce qui en facilitera la lecture pour ceux qui ne sont pas allemands. Une courte préface de M. Tiele lui-même est destinée à justifier à nouveau la conception première et le plan de son ouvrage. Il y a une histoire de la religion dans l'antiquité, tout comme il y a l'Histoire de l'art dans l'antiquité de MM. Perrot et Chipiez ou la *Geschichte der Altertümer* de M. Ed. Meyer; c'est l'histoire du développement religieux telle qu'il ressort de l'étude des diversités religieuses professées par les peuples qui ont formé le monde antique et qui ont été en rapports les uns avec les autres. Il n'y a donc pas de raison d'y faire rentrer à un titre quelconque les religions des peuples qui n'ont pas fait partie de ce monde antique et qui n'ont exercé sur lui aucune action, et il n'y a pas lieu de substituer, aux enseignements qui nous sont fournis par la seule histoire documentée, des constructions historiques, si ingénieuses soient-elles, qui dépassent le cadre ou le milieu historique dont il est parlé. Les critiques vains par M. Tiele pourraient répondre qu'il s'agit justement de savoir s'il est possible de reconstituer l'histoire de la religion dans l'antiquité, sans tenir compte des substractions antérieures à l'époque de civilisation qui laisse des monuments ou des documents pour chaque religion déterminée, et si l'intelligence de ces substractions n'implique pas la comparaison avec des états religieux primitifs tels qu'on peut les constater ailleurs. Mais une pareille discussion n'a guère chance d'aboutir tant qu'elle reste dans les généralités. Chaque auteur est libre de concerner son sujet comme il lui plaît et la haute valeur de l'histoire telle que M. Tiele l'a conçue ne saurait être contestée.

Nous remercions le traducteur, M. Gehrich, de l'introduction qu'il a écrite pour montrer le plan qui devait servir à l'histoire des religions dans les études théologiques en Allemagne. Nous avons déjà maintes fois insisté sur la même

vécus dans cette école. M. Gebick a mille fois raison quand il affirme que les théologiens qui n'ont jamais fait d'études de religion comparée ne peut pas plus se rendre compte scientifiquement de la nature du christianisme que le médecin ne peut comprendre scientifiquement l'organisme humain ni le juger, s'il ne connaît pas l'anatomie et la physiologie des vertèbres. Combien de fois faudra-t-il répéter ces vérités élémentaires pour avoir gain de cause sur la routine de l'enseignement théologique traditionnel!

J. B.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-ET-UNIÈME

ARTICLES DE FOND

	Page
Etudes de mythologie slave, par M. Louis Leger	89
L'Apocalypse johannique, par M. A. N. Bœver	107
Introduction et restauration du christianisme en Abyssinie, par M. J. Denys	131
Sur la traduction par saint Jérôme d'un passage de Louis, par M. Albert Fournier	254

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la religion grecque (année 1893-1894), par M. Pierre Paris	1
Histoire de Samaschumtra, conte makhépiri, par M. Godefroy de Bligny	29
Les élections épiscopales dans l'Eglise de France, du 12 ^e au 18 ^e siècle, d'après M. Imbart de la Tour, par M. A. Ernout	42
La dernière publication du Dr A. Jérémie sur l'épopée d'Imbhar, par M. A. Quentin	102
Le Jézo de M. Bannovier, par M. Étienne Coquerel	176
Textes religieux pehlevi, par M. E. Blochet	241
Histoire du couvent catholique de Kyoto, par M. Alfred Nishida	270
Notes de folklore à propos de l'épopée celtique de M. H. d'Arbois de Jubainville, par M. Eugène Monnier	292
La Tordah du Chéah el-Boufir, par M. Ibn Goldziher	304
Le Livre second des Respirations, par M. Emile Chassinat	312

NÉCROLOGIE

Charles Schmidt, par M. Jean Réville	237
Henry Crowe de Bœckmann, par M. Emile Chassinat	239
Théophile Rollot, par M. Jean Réville	355
Louis Hurst, par M. Jean Réville	358

REVUE DES LIVRES

	Pages.
W. M. Flinders Petrie, Tell el-Amarna (M. E. Amélinow).	53
E. Wallis Budge, Saint Michael Archangel (M. E. Amélinow).	56
Daniel G. Brenton, Nagashima. — A vocabulary of the nantooko dialect. — On the Words « Anchimur » and « Nahand ». — On an « inscribed ta- blot » from Long Island. — The native calendar of Central America and Mexico (M. Georges Rupnaud).	58
Stéphane Guill, Essai sur le règne de Domitian (M. Auguste Audouin).	62
Kawaji Edaïi Kawa, Veridad (M. D. M.).	65
F. Rhetier, La science des Religions (M. L. Leblond).	67
G. Aurich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Chris- tentum (M. Jean Réville).	72
Erwin Rhode, Psycho (M. Jean Réville).	73
A. Dietrich, Nekyia (M. Jean Réville).	73
John O'Neill, The right of the Gods. An inquiry into cosmic and cosmog- onic mythology and symbolism (M. N.).	75
Tung André, Le prophète Aggée (M. Edouard Montet).	205
Karl Rahmsberger, Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rigveda (M. L. F.).	205
H. Th. Chenev, Biblical eschatology (M. Eugène de Faye).	207
A. F. Hrodt, L'Opusculum du Grand Aranyika (M. G. de Blonay).	209
Jean Réville, Les origines de l'Épiméride (M. I.).	210
O. Krüger, Geschichte der althebräischen Literatur in den ersten drei Jahr- hunderten (M. Jean Réville).	217
Oscar Hansen, Fra orientalist i det klassiske China (M. A. Aall).	218
Edouard Naville, Aknas el-Medinet (M. E. Amélinow).	220
Edouard Naville, The temple of Deir el-Bahari (M. E. Amélinow).	225
Percy G. Newberry, El-Bekdash (M. E. Amélinow).	228
Paul Reumont, Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce (M. Paul Oltramare).	229
J. Vissac, Études sur le grec du Nouveau-Testament. — Le Verbe (M. A. Sabatier).	233
G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. — Les origines. — Égypte et Chaldée (M. E. Amélinow).	238
J. J. de Groot, The religious system of China (M. E. Amélinow).	242
Frantz Cumont, Textes et monuments ligures relatifs aux mystères de Mithra (M. Jean Réville).	246
A. J. Butler, De Romanische mysterien van Mithras (M. Jean Réville).	249

chroniques, par MM. Jean Rœtts et Emile Chassinat :

Christianisme ancien : Étude sur les vies des saints traduits du grec en latin jusqu'au x^e siècle (sujet pour le prix Bordin de 1890), p. 78 ; croix processionnelles d'Ourmich, p. 79 ; charte en faveur des chanoines de Saint-Martin de Tours, p. 80 ; les races pontificales, p. 80 ; le tiare des papes du xii^e au xiv^e siècle, p. 226.

Religions sémitiques : Mission de M. de La Blanchère pour l'étude du culte de la déesse Caelstia (Tanit), p. 78 ; inscription punique portant le nom de Pygmalion et d'Asarès, p. 79 et 81 ; fouilles du temple de Caelstia à Dougga, p. 79 ; statuettes de Babil, p. 80.

Religions de la Grèce et de Rome : Statuette de Bacchus enfant trouvée à Vertilium, p. 78 ; personnel du mille d'Éléens, p. 231 ; construction du temple de Delphes, p. 231 ; le Nymphœum de Sidé, p. 231.

Religion myro-chaldéenne : Niharsag, déesse des montagnes, prototype chaldéen de la Cybèle classique, p. 78 ; Nina, déesse des eaux ; elle « fait croître les dattes » ; est figurée par un vase contenant un poisson, p. 78 ; Étude, d'après les textes et les monuments figurés, des divinités et des cultes de la Chaldée et de l'Assyrie (prix Ordinaire, 1877, de l'Académie des inscriptions et belles-lettres), p. 78 ; Ishtar, prototype des déesses nues, p. 230.

Religions de l'Inde : Étude du Rituel brahmanique dans les Brahmanas et les Soutras (prix Bordin de 1894 prorogé jusqu'en 1895), p. 78.

Le Gérant : EMILE LEBLANC.



REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-DEUXIÈME

ANDERSON, JAMES, BORN AT 187, 1, NEW GARDEN.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

FORMÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMELINEAU, de l'École des Hautes Études; A. AUBOULET, maître de conférences à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand; A. BARTH, de l'Institut; A. BOUTE-CHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHAMPE, professeur à la Faculté des lettres de Paris; I. GOLDBERGER, professeur à l'Université de Budapest; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; L. MARILLIÈRE, de l'École des Hautes Études; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; P. PARIS, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux; AUGUSTE RÉVILLE, professeur au Collège de France; G.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL CHASSINAT

SEIZIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-DEUXIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1898

1875

THE JOURNAL OF THE

AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION

PUBLISHED WEEKLY
Vol. 10, No. 10, October 1, 1917
CHICAGO, ILL.

Subscription price, \$5.00 per annum in advance.
Single copies, 15 cents.

Entered as Second-Class Matter, October 3, 1917,
Post Office at Chicago, Ill., under No. 100,000.
Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in
Act of October 3, 1917, authorized on July 1, 1918.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE¹

(ANNEE 1894)

I

Le 7 mai 1894, une cérémonie très simple à la fois et très intéressante réunissait à Rome, au pied du Caelius, un groupe nombreux de savants. Dans un terrain communal situé entre la Colisée et l'église de San Gregorio, la municipalité romaine fit jadis construire quelques salles destinées à servir de magasin à sa commission archéologique. Ce dépôt de l'Orto Botanico fut terminé en 1890 et se remplit rapidement d'objets de toute sorte dont la plupart auraient provoqué de fructueuses études. Mais pour les aborder il fallait avoir des intelligences dans la place. Aussi tandis que la faveur de contempler ces richesses était octroyée à un petit nombre de privilégiés, presque tous ceux qui eussent été heureux d'en approcher devaient attendre le jour où les portes du local mystérieux s'ouvriraient toutes grandes au public. Leurs vœux ont été entendus, et c'est à l'inauguration de ce musée, désormais accessible à tous, qu'on les conviait le 7 mai. A cette séance furent prononcés deux discours, l'un du marquis

(1) Voir les périodiques suivants publiés en 1894 : *Notizie degli Scavi di antichità monumentale alla R. Accademia dei Lincei*, *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, *Mittheilungen des Kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, römische Abteilung*. Toutes les publications citées dans ce rapport à 1894.

Nobili-Vitellonchi, vice-président de la Commission archéologique, l'autre de M. Lanciani, l'ordonnateur des nouvelles collections.

Le premier présente un rapide tableau de l'œuvre de la commission depuis qu'elle fut instituée, en 1872. Composée d'hommes de valeur, dont quelques-uns sont illustres, les J.-B. de Rossi, les Rosa, les G.-L. Visconti, les Vespignani, les Azurri, les Lanciani, etc..., elle prit sa tâche au sérieux, et, après vingt ans passés, on est en droit de dire qu'elle n'a pas failli aux espérances que l'on fondait sur elle. Conservation des monuments antiques, au milieu de cette fièvre de détruire et d'éradiquer qui possédait la jeune Rome; découverte de nombreux morceaux de sculpture parfois d'un grand mérite; publication de la plupart des trouvailles dans ce *Bullettino comunale* aujourd'hui célèbre; tels furent les divers soins auxquels elle s'appliqua sans relâche. Et je comprends qu'en passant en revue les résultats acquis, l'orateur en ait ressenti une fierté bien légitime.

M. Lanciani fit ensuite les honneurs de cet *intagiarium* dont il est le principal créateur. Entrons-y à sa suite, et profitons des explications de ce docte cicerone. La première salle contient ce qu'il appelle « la profane de l'étude des antiquités romaines », c'est-à-dire des modèles des divers matériaux employés dans les constructions, marbres, briques, pierres, mosaïques et décorations de tout genre. Il désigne à nos regards, dans les autres salles, le mobilier funéraire des tombes archaïques de l'Esquilin, contemporaines du mur de Serrine Tullius (plusieurs mêmes sont antérieures); la série très nombreuse d'ex-voto découverte à Santa Maria della Vittoria et de terres cuites, votives elles aussi, des environs de Minerva Medica; une suite assez longue d'inscriptions et de sculptures de l'époque républicaine; tout un ensemble de pièces relatives aux aqueducs et fontaines de Rome et, plus généralement, à la distribution des eaux; enfin les *elogia clarorum virorum* du Forum d'Auguste. Beaucoup de numéros de ce catalogue bien sommaire ont été déjà examinés dans divers périodiques; les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, par exemple, ont sans doute encore présentes à l'esprit,

les pages que M. Lafaye a consacrées aux statuettes de Minerva Medica¹. Ainsi rapprochés et groupés ces vénérables restes se complètent les uns les autres ; ils acquièrent de la sorte, outre leur valeur intrinsèque, un prix plus considérable encore, et participent, en quelque façon, de l'éclat de tout ce qui les entoure.

Cette collection, comme l'écrit spirituellement M. Landani, a été réunie *perno sumptis quantum publicæ patiebatur angustia*. Ces mots sont empruntés à une inscription des thermes de Constantin² relative à la restauration de l'an 445. Rome n'est guère plus riche aujourd'hui qu'alors. On aurait voulu faire grand, mais l'état des finances municipales ne l'a pas permis. Sans prétendre rivaliser de tous points avec les nouveaux Musées des Thermes de Dioclétien, de la villa Giulia et du Palais des Conservateurs, cet *Antiquarium* est cependant digne de l'attention des érudits ; ses fondateurs ont droit à tous nos éloges. Ce qu'on peut leur souhaiter de mieux, c'est que les magasins établis en divers endroits de la ville, sur l'Esquiline, sur le Quirinal, au Monte Testaccio, à la Piazza del Popolo, à la Rupe Tarpea, à l'Agro Verano, se transforment eux aussi tour à tour en galeries analogues à celle de l'Orto Botanico. Ce serait la meilleure récompense de leurs efforts.

Les deux discours que j'ai résumés se terminent par des réflexions identiques sur la crise édilitaire qui, en suspendant les travaux et les constructions, a interrompu le cours des découvertes. Mais l'activité de la Commission municipale n'est pas annihilée de ce fait ; elle doit seulement se tourner vers un nouveau labeur. Il s'en faut que toutes les trouvailles des dernières années aient été mises en lumière comme il conviendrait. C'est à les produire au grand jour que l'on va s'appliquer pendant ce temps de repos. On a beaucoup amassé ; on a maintenant le loisir de classer et d'ordonner les matériaux réunis.

Dès aujourd'hui, et afin de montrer leur ferme désir d'initier le public instruit à leurs études, les membres de la Commission

¹ *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVIII, 1888, p. 74-77.

² *C. I. L.*, VI, 1750.

organisent des conférences régulières. En prenant la parole à cette séance d'ouverture, M. Labriani les a inaugurées. Pour le faire, nul n'était plus qualifié que lui (*Bull. commun.*, p. 131-137).

Le nom de Jean-Baptiste de Rossi revint à maintes reprises sur les lèvres des deux orateurs pendant qu'ils racontaient ainsi l'histoire de leur docte compagnie; et c'était justice. Plus que personne en effet, ce Romain s'employa toute sa vie à faire connaître et à préserver les antiquités de Rome. Il n'assistait pas à la réunion du 7 mai. Gravement atteint depuis quelques mois, il luttait énergiquement contre la maladie. Ses amis et ses disciples persistaient à espérer, malgré les plus fâcheux symptômes. Il ne tarda pas à succomber (29 septembre); et sa mort, survenant peu après celle de C.-L. Visconti, laissa au sein de la Commission archéologique un vide irréparable. Ce n'est pas le lieu de dire ce que fut son œuvre, ni de retracer cette vie laborieuse. D'autres ont rempli ce pieux devoir; il n'y aurait guère à glaner derrière eux¹. Qu'il soit du moins permis à l'un de ceux qui ont eu le bonheur de connaître cet illustre savant et cet homme de bien d'adresser ici à sa mémoire un hommage ému et respectueux.

II

« Quand je rentrai à Rome, après avoir obtenu en Espagne et en Gaule de très heureux succès, sous le consulat de Tiberius Néron et de Publius Quinctilius, le Sénat décida de consacrer, pour célébrer mon retour, un autel de la Paix Auguste au Champ de

¹ Les articles publiés sur le commandeur J.-B. de Rossi sont trop nombreux pour que je puisse les indiquer tous; je mentionnerai seulement les principaux: E. Sironson, *Bull. commun.*, p. 253-271; G. Maraschi, *ibid.*, p. 272-284; E. Perrens, *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, vol. XXX, séance du 25 novembre; E. Le Blant, *Rev. arch.*, XXV, p. 445-451; A. Gelfroy, *Memorie de l'École de Rome*, livr. (novembre) Plinio, *Rev. Hist.*, t. 57, mars-avril 1895, p. 376-375; E.-G. Luthi, *Rev. des Questions historiques*, 1^{er} avril 1895, p. 162-170; Allard, *Le Correspondant*, 10 oct.; Monnier, *Dir. Napol.*, 11 oct. Mais les deux notices qui font le mieux revivre Plinius bon et le savent que fut de Rossi sont celles de M. Fabio Duchesno, *Revue de Paris*,

Mars; et il ordonna que les magistrats, les prêtres et les Vestales y offrirent un sacrifice anniversaire. « Ainsi parla Auguste dans le Monument d'Ancyre¹. L'autel fut établi le 4 juillet de l'année 744 (43 av. J.-C.) et la dédicace en eut lieu un peu plus tard, le 30 janvier de l'an 745/9.

Il n'en subsiste rien au-dessus du terre. Mais des fouilles entreprises au milieu du XVI^e siècle, et plus récemment, en 1859, sous le palais Ottoboni-Fiano, près de l'église San Lorenzo in Lucina, au Corso, ont permis d'extraire un nombre assez important de sculptures qui lui ont appartenu. De ces statues fort endommagées, les unes sont demeurées sur place, les autres, sans quitter Rome, ont pris le chemin de la villa Médicis et du Belvédère au Vatican; d'autres enfin ont émigré plus loin, jusqu'au Museo des Uffizi de Florence et jusqu'au Louvre. En rapprochant ces morceaux épars, plusieurs savants, et surtout MM. von Duhn et Dutschke, avaient cherché à se rendre compte de la forme et et des dimensions de l'*Ara Pacis Augustae*. Peu satisfait des résultats auxquels ils avaient abouti, M. Petersen vient de tenter à son tour une restauration plus exacte. Une circonstance en augmentait les difficultés. Les découvertes relatives à notre édifice, bien loin de provenir d'un plan méthodique, rigoureusement suivi, ne sont guère que l'effet du hasard. Rassembler des débris de toute forme, très mutilés pour la plupart, et en reconstituer par l'imagination un tout harmonieux, quand on ne possède aucune donnée positive, aucun témoignage empreint dans le sol, c'est là sans doute un essai qui paraît téméraire à quelques-uns. Aidé d'un architecte, M. V. Hanscher, et bien servi par un esprit observateur, M. Petersen n'a pas cru qu'il fût au-dessus de ses forces. Et ceux qui liront son mémoire ne lui reprocheront pas la confiance dont il fait preuve (*Röm. Mitt.*, p. 171-228).

15 vol. et de M. Jean Guichard, *Rev. Hist.*, t. 58, mai-juin 1895, p. 44-60. Si l'on veut se faire une idée exacte de son œuvre, on devra en outre consulter la liste de ses travaux dressée par son érudit collaborateur et ami, M. J. Gatti, à l'occasion des fêtes de son 70^e anniversaire : *Atto dei settantenni per l'alta carriera del comm. G. B. de Rossi* - Roma, 1897, p. 31-73.

1) *Res gestae divi Augusti*, 2^e ed. Tit. Monum. II, 57.

Je ne me propose pas de suivre l'auteur dans toutes les explications où il a dû entrer. Son étude est surtout de détail, les mesures ont été contrôlées avec une exactitude extrême, les raccords faits avec le soin le plus méticuleux. En voulant retracer à mon tour cette discussion essentielle, mais fort minutieuse, je risquerais de rebuter les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Ce qu'ils désirent avant tout, c'est des conclusions. Je vais essayer de les leur présenter en peu de mots.

Von Duhn, s'en tenant au terme exact d'*Ara Pacis Augustae*, s'efforça de démontrer qu'il s'agissait uniquement d'un autel gigantesque dont nos bas-reliefs décoraient les flancs, une balustrade sculptée l'entourait, protégeant aussi les marches qui conduisaient à l'espace réservé. M. Petersen déclare ce système « arbitraire et insoutenable. » Voici à quelle solution il s'arrête.

Les fragments conservés ne conviennent en aucune façon à un autel; à peine sera-t-on en droit de lui attribuer quelques menus morceaux. Tout le reste formait un mur très décoré, ensermant une sorte de *téménos*. Un des petits côtés du carré était percé d'une simple porte. En face de l'entrée se voyait l'autel proprement dit.

L'ensemble était de proportions nullement colossales. M. Petersen attribue à chaque côté un peu plus de 10 mètres. On note une différence profonde entre l'ornementation de l'extérieur et celle de l'intérieur. Tandis que la simplicité du dedans, où des bucranes et des guirlandes rompent seuls la monotonie du mur nu, était maintenue à dessein pour que les fidèles ne fussent point distraits de la cérémonie par des scènes plaisantes; on avait au contraire répandu à profusion au-dehors les plus agréables images.

Sur une base épaisse repose une première série de reliefs, fleurs et pampres s'enroulant en de riches volutes. Un registre supérieur nous offre une double procession. Ces deux files de personnages se font face et se dirigent vers la porte de l'enceinte, comme si elles allaient en franchir le seuil. En tête de chacune d'elles se montrent des lantreux avec les victimes et les ordonnateurs du sacrifice. Il y aurait imprudence à vouloir désigner

ceux qui les suivent. C'est à peine si l'on soupçonne dans un groupe Auguste et sa famille. Encore doit-on se garder d'être trop affirmatif.

A l'opposé de l'entrée, et comme pour séparer la fin des deux théories sacrées, on admirait, toujours sur la face extérieure, un relief à propos duquel les archéologues ont souvent disserté. On a l'habitude d'y reconnaître les trois éléments, l'Air, la Terre et l'Eau. M. Petersen relève bien des impossibilités dans cette attribution. Pour lui, l'artiste n'a pas voulu représenter autre chose que « la Terre, mère de tous les êtres, créatrice des fleurs et des fruits, des animaux et du genre humain, entourée, comme elle l'est en réalité, de l'eau et de l'air, sous la figure de deux nymphes de moindre importance. » Tellus qui nous apparaît ici sous les traits d'une femme majestueuse que l'abondance environne, symboliserait la prospérité dont Auguste dote l'univers pacifié. Avec beaucoup d'à-propos M. Petersen rappelle les strophes célèbres d'Horace dans le *Carmen Saeculare* (v. 29-32) :

*Propterea frugum pariterque Tellus
Spemque duosq; Cereamq; animum;
Nutrante felix et liquens salubres
Et lactis aura.*

(V. 57-60) :

*Ami Fides et Pax et Bonae Fideique
Præcurs et neglectæ rectæ Virtutis
Audet, apparatusq; laeta plenus
Copia coram.*

Dans une autre pièce, écrite à propos de ce retour d'Auguste qui inspira au Sénat l'idée de l'*Ara Pacis Augustae*, le poète ne s'exprime pas différemment¹ :

*Sic, desiderata intacta salubrem,
Quærit patriæ Casadem.
Tutus hoc clauis rura perambulatur,
Nutrit rura Ceres atqueq; Faunulus,
Pascuntur cœlestis per mare iuvencus,
Cuique metui fas . . .*

¹ Od. IV, 5, 15-20.

Il y revient encore dans les strophes consacrées à l'éloge d'Auguste, par où se termine le quatrième livre des *Odes*¹ :

..... Tu, César, notes
Fragas et agri pennis abere,
Et signa nostra restant Jovi...

La similitude est si complète entre ces vers et notre marbre, qu'on serait porté à croire que le sculpteur a eu l'intention d'interpréter la pensée du poète. C'était d'ailleurs la pensée dominante des artistes, et par conséquent du peuple romain, à cette époque. M. Petersen cite des monnaies et des bas-reliefs où la même idée de la Prospérité, résultat de la Paix due à Auguste, est affirmée à mainte reprise. Cette sculpture qui occupe dans notre monument la première place en indique par la même la raison d'être; elle exprime sous une forme concrète les sentiments qui l'ont fait ériger. Et, comme dans l'une des processions figure une traie pleine, victime réservée à Tellus et immolée en son honneur, par exemple pendant la troisième nuit des *Ludi Saeculares*², M. Petersen incline à croire qu'un sacrifice préliminaire à Tellus précédait la cérémonie solennelle réservée à Pax Augusta.

Sur l'intérieur de l'enceinte on sait fort peu de chose, sinon que les murs, ainsi que je l'ai dit, en étaient décorés sobrement. Derrière l'autel, on voyait la statue de la déesse dans une niche que rehaussait, semble-t-il, une décoration polychrome.

Cette forme générale et ces dimensions assez restreintes ne sont point celles que M. Lanciani attribue à l'*Ara Pacis Augustae*³. Le savant topographe raisonne par analogie et se figure que l'autel en question ne s'éloignait pas du type qu'il a reconnu au *Tu-*

1) *Od.* IV, 15, v. 4-7.

2) *Comment. ludorum saecularium quatuoribus*, v. 135 et 137; *Epitom. epigr.*, VIII, p. 292 et 293; cf. Ovide, *Fastes*, I, v. 671 et sq.

*Piscemur fragum matres, Tellusque Cererique
Fovee aut granitibus muneribus suis.*

3) *Roma Antica*, fasc. 1, pl. 8 et 15.

rentum, au cours de fouilles récentes'. Comme cet autel de Dis et de Proserpine, celui de la Paix aurait été enclos d'un triple mur. Mais pour établir une assertion de ce genre des fouilles régulières seraient indispensables. On se rappelle qu'elles n'ont pas eu lieu. Le mérite de M. Petersen est de n'avoir raisonné que sur des faits précis ou plutôt sur des objets matériels palpables. Sa reconstitution peut bien n'être pas définitive et il y a apparence qu'on la modifiera au cours des recherches ultérieures. Du moins, telle qu'il nous l'offre aujourd'hui, elle est plausible et appuyée sur des raisons qui ne laissent pas de paraître solides. Que peut-on réclamer de plus tant qu'il demeurera interdit d'interroger, le pieu en main, les sous-sols du palais Otobani-Piatti?

Les travaux pour le prolongement de la via dei Serpenti jusqu'àuprès du Colisée ont remis au jour un fragment de calendrier, sur la pente de l'Esquilin, vis-à-vis de ce vaste amphithéâtre. Aucun ludès bien sérieux ne permet d'attribuer l'inscription à tel ou tel édifice public du voisinage. D'ailleurs il vaut surtout par lui-même et l'intérêt qu'il présente ne dépend guère des circonstances accessoires de la découverte.

Deux habiles archéologues romains, M. Gatti et M. Marucchi, ont examiné simultanément ce texte et les conclusions qu'ils formulaient ne concordent pas de tous points. Il y aura profit à mettre en regard les hypothèses ingénieuses qu'ils ont proposées (*Not. d. Scavi*, p. 243-247; *Bull. comen.*, p. 244-253).

Il ne subsiste sur le marbre que les indications relatives au mois de septembre, du 11 au 22, et au mois d'octobre, du 12 au 20. Elles confirment pour la plupart ce que nous savions sur ces journées par les calendriers antérieurement connus. Je n'insisterai que sur les renseignements nouveaux fournis par notre tableau.

Le premier est ainsi conçu, à la date du 13 septembre : *Epulum indicitur Jovi Junoni Minervae in Capitolio*. C'est la mention la plus complète que l'on ait jusqu'à présent de cette cérémonie, à la fois lectisterne et salusterne, qui se célébrait dans le grand

temple au-dessus de la roche Tarpéienne. A l'époque républicaine, un repas sacré se servait déjà en l'honneur de la triade capitoline, à l'occasion des jeux Plébéiens, le 13 novembre: ce second banquet du 13 septembre, qui tombait pendant les jeux Romains, n'est mentionné que dans les calendriers. Cette fête ne remonte pas au delà de l'Empire: l'indication ne doit pas être négligée pour assigner une date à notre document.

En voici une seconde beaucoup moins vague. Au jour suivant, 14 septembre, nous lisons sur la pierre la mention des honneurs funèbres rendus à la mémoire de Drusus: *inferiæ Drusi Caesaris*. On était d'accord jusqu'ici pour reconnaître dans ce Drusus, le fils de Tibérius Néron et de Livie, le frère de Claude, mort prématurément, près de Mayence, en 745 de Rome (9 av. J.-C.). M. Marucchi se range à l'opinion commune. Pour M. Gatti au contraire, le prince nommé dans le calendrier ne serait pas le frère, mais le fils de Tibère, Claudius Drusus, qui, par suite de l'adoption de son père par Auguste, entra dans la gens Julia et reçut le surnom de César. Son oncle, Drusus l'aîné, n'ayant pas été adopté, ne porta jamais ce titre. Il s'ensuivrait que le calendrier ne saurait être attribué à une époque antérieure à 776 de Rome (23 ap. J.-C.), où Séjan fit empoisonner le jeune Drusus.

Ce raisonnement serait excellent si l'on ne remarquait, et M. Marucchi n'y manque pas, que nos éphémérides passent sous silence la fête du 13 septembre, qui mentionnent celles d'Amiternum. Le Sénat l'avait instituée pour commémorer la découverte de la conjuration de Libon contre Tibère. Elle advint en l'an 16 de l'ère chrétienne. Le calendrier, s'il n'était antérieur à cette année, ne l'eût pas négligée. Puisqu'elle n'y figure pas, et que d'autre part il y est parlé de la mort d'Auguste, il faut en placer la rédaction entre les années 14 et 16 de l'ère chrétienne.

Je ne suis pas très convaincu par cette argumentation, car les omissions ne sont pas rares dans les listes de ce genre. Tout ce qu'il est permis de dire, à mon sens, c'est que notre texte, certainement postérieur à l'année 14, fut sans doute écrit fort peu de temps après l'année 23 de l'ère chrétienne. Les preuves manquent pour affirmer davantage.

Au 13 octobre sont indiquées les *Fontinalia*, fêtes des sources et des fontaines. Mais, tandis que les autres hémérologes se bornent à cette simple mention, le nôtre ajoutait en quel lieu se célébraient les cérémonies. Malheureusement une cassure s'est produite en cet endroit, et si nous savons qu'il s'agit de l'extérieur de Rome (*extra portam*), le nom de la porte même a disparu. Par conjecture M. Gatti et M. Marucchi essaient de combler la lacune. Le premier rappelle un nombre considérable d'inscriptions où figurent les dieux des eaux; elles proviennent des alentours de la *Porta Capena*, près de laquelle se trouvait, dans le bois des Camènes, la fontaine sacrée où l'on puisait l'eau pour le culte de Vesta. Les auteurs font aussi de fréquentes allusions à l'abondance des eaux dans toute la région de la *Piscina publica*. Et M. Gatti en conclurait volontiers que le centre principal du culte des fontaines était la vallée en dehors de la *Porta Capena*, que l'on dénommait encore au moyen âge *Arcus stillans*. La *Fontium memoria* se fôit dans toute la ville, où l'on ornait les sources de fleurs, où l'on jetait des couronnes dans les fontaines. Mais les mêmes divinités aimaient à être honorées dans un lieu plus spécial, qui rappelait les fameux entretiens de Numa et de la Nymphe Égérie.

Un texte de Festus, qui n'a d'ailleurs pas échappé à M. Gatti, empêche M. Marucchi de souscrire à la théorie précédente. Une des portes du mur de Servius était désignée par l'épithète de *fontinalis* et le grammairien latin établit une étroite relation entre cet adjectif et le mot *Fontinalia*¹. Cette porte se trouvait, selon toute vraisemblance, sur les flancs du Quirinal qui regardent le Champ de Mars; et peut-être doit-on la marquer exactement au palais Antonelli, vers le bas de la moderne via del Quirinale, à la piazza Magnanapoli². En 1873, des vestiges du mur de Servius, avec une sorte de poterne, ont été déblayés en cet endroit. De toute

1) Festus, éd. Müller, p. 85; *Fontinalis, fontium sacra : unde et Romae Fontinalia parva*.

2) M. Hülsen, dans un travail dont je parlerai plus bas (*Archäologisches Museum*, t. XLIX, p. 111 et.), met la *Porta Fontinalis* au pied du Capitole, à côté du tombeau de Sévère. M. Marucchi me paraît avoir assez bien réfuté les arguments qu'il présente.

façon elle existait dans ces parages où les sources abondent, ce qui valut pendant le moyen âge au quartier qui entoure l'église des Saints-Apôtres le nom de *Liberation*, assez analogue au qualificatif antique de *sanctualis*. Hypothèse pour hypothèse, celle de M. Marucchi a le mérite de la simplicité. A défaut d'argument sans réplique, elle me paraît plus conforme que toute autre à la logique. Mais le vraisemblable répond-il toujours à la vérité?

A côté de cet emplacement presumé de la *Porta Fimianalis*, et jusque vers l'église des Saints-Apôtres, s'étendent le palais et les jardins Colonna. Il était admis que cette belle villa recouvrait le terrain où jadis Aurélien bâtit un temple magnifique en l'honneur du Soleil. Suivant l'opinion commune, M. Lanciani, dans sa *Forma Urbis Romae* (planche XVI), a dénommé *Templum Solis* les vestiges considérables qui subsistent en cet endroit. M. Hülsen est d'un avis différent¹; à la suite d'Ulrichs², il y installe Serapis et reporte le temple du Soleil plus au nord, dans le Champ de Mars, à San Silvestro in Capite, ancien monastère aujourd'hui occupé par les bureaux de la Poste centrale et du Ministère des Travaux publics.

Il allègue, pour étayer son opinion, un fragment de tarif de couvert, dit-on, en 1733, par les religieuses de San Silvestro³. Or le biographe d'Aurélien nous apprend que « in particulis templi Solis fœculis vine pomuntur. » Cette preuve est moins forte qu'il ne semble au premier abord, répond M. Lanciani; les témoignages relatifs à cette trouvaille ne sont nullement formels en faveur du monastère; le fussent-ils cependant, qui peut nous assurer que ce texte était bien en place, et qu'il n'avait pas pu en contraire échouer là au cours des siècles, comme beaucoup d'autres de même provenance?

1) *Römische Museum*, t. XLIX, p. 292-296. Je ne saurais citer en entier le mémoire auquel je fais allusion ici (*Zur Topographie des Quirinals*, ibid., p. 379-422), bien qu'il touche en maint endroit à l'archéologie religieuse, car il ne rapporte pas la plus curieuse des révélations de fouilles toutes récentes. C'est que la topographie romaine intéresse et gouverne des renseignements solennels sur l'un des quartiers les plus curieux de la ville.

2) *Römische Mittheilungen*, III, 1888, p. 98.

3) *C. L. L.*, VI, 1785.

Un vieil itinéraire parle de colonnes de porphyre transportées du sanctuaire d'Aurélien à Sainte-Sophie de Constantinople. On s'autorise de débris de ce genre échoués aux alentours de San Silvestro pour conclure que le temple ne pouvait exister ailleurs. Mais, riposte encore M. Lanciani (et l'on peut se fier à un homme aussi au courant des fouilles de Rome), jamais on n'y a rencontré de porphyre, et seulement des fûts de granit, de marbre africain et de cipollino. Les plus forts arguments produits contre le système traditionnel ne sont donc pas décisifs; et, jusqu'à nouvel ordre, nous ferons bien de maintenir le *Templum Solis* au lieu qu'on lui assigne d'ordinaire.

D'autres considérations nous y invitent d'ailleurs. Le temple de la villa Colonna était le plus grandiose de Rome; il couvrait une superficie de 16,890 mètres carrés, et s'élevait à une hauteur de 30 mètres. « Le fragment de corniche gisant dans le jardin pèse 100 tonnes et cube 1,490 pieds, équivalant à 35^m, 27. Dans une seule buse on a pu tailler la vasque de la fontaine de Sixte-Quint sur la Piazza del Popolo, et dans une autre semblable celle de la Piazza Giudea. En sciant un morceau de la frise (qui gît elle aussi dans la villa), on a eu de quoi faire la balustrade de la chapelle Colonna à l'église des Saints-Apôtres, et le pave de la Galerie. » Vopiscus a donc raison d'appliquer à cet édifice l'épithète de *magnificentissimum*. Une conception aussi gigantesque se comprend sans peine de la part d'un empereur qui avait l'esprit tout plein des merveilles de Palmyre et de Baalbeck. « Or le temple proprement dit n'était qu'une partie d'un ensemble quatre fois plus considérable, qui comprenait des escaliers permettant de monter directement de la plaine au sommet de la colline, des portiques, des souterrains. Ce type de monument diffère tellement de ce qu'on avait l'habitude de voir à Rome, qu'il ne s'explique que par une raison toute spéciale, comme celle que fournit le biographe d'Aurélien, « in portibus templi Solis fœcunda vina ponuntur. »

L'inscription de Serapis que M. Hülsen, fidèle à ses idées, voudrait rétablir au fronton de cette construction colossale est en lettres si petites qu'on l'aurait à peine aperçue d'en bas.

M. Hülsen cite encore deux autres textes, où Serapis est désigné, qui sortent de cette région. Je dois faire remarquer que les circonstances de la double découverte ne sont point telles qu'elles emportent une adhésion immédiate. Enfin, dans les sanctuaires de la villa, qui semblent encore propres à servir de lieu de dépôt pour les vins, M. Lanciani a copié en 1878 toute une série de graphites ou écriture orientale, et « presque à coup sûr palmyrénienne. » Quelques-uns se voient au Musée de l'Œvo Botanic. Ce dernier argument n'est certes pas dépourvu de valeur. Et, s'il y aurait imprudence à considérer la cause comme définitivement jugée, on ne saurait s'empêcher d'avouer, après les explications très nettes de M. Lanciani, que les plus fortes probabilités sont en faveur de la théorie par lui défendue (*Bull. commun.*, p. 297-302).

Le Ministère de l'Instruction publique a fait exécuter quelques travaux de terrassement dans la partie occidentale du temple de Vénus et de Rome, entre la basilique de Constantin et le Colisée. A 2^m, 80 on rencontre la sol de l'antique cella dont une partie est encore dallée de porphyre et de pavonazzetto. De belles colonnes de porphyre sont sorties des déblais, ainsi que des fragments de chapiteaux en marbre d'ordre corinthien, qui attestent la magnificence de ce monument bâti par Hadrien. Parmi les marques de briques recueillies durant les recherches, la majeure partie ne remontant qu'au iv^e siècle. L'édifice primitif suffit donc à cette époque une restauration et des remaniements étendus (*Not. d. Scavi*, p. 58 sq. et 93).

La série déjà longue des *rippi terminales* exposée au Musée national des Thermes de Dioclétien s'est enrichie en 1891 de deux spécimens¹ : l'un, de 700 de Rome, porte le nom des censeurs Publius Servilius Isauricus et M. Valerius Messala; l'autre est du temps de Tibère et mentionne cinq *curatores Tiberis*. Ils n'ajoutent rien d'ailleurs à ce que nous savons de la terminatio du fleuve (*Not. d. Scavi*, p. 142, 170).

M. Pascal continue dans le *Bullettino comunale* ses études

¹ Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIV, 1891, p. 64; XXV, 1892, p. 154; XXVIII, 1893, p. 147 sq.

sur la religion romaine. Il traite cette année du *Culte d'Apollon à Rome au siècle d'Auguste* et s'efforce d'en expliquer la diffusion par ces deux motifs, que le dieu était le protecteur adoré de tout temps dans la gens Julia et qu'il était annoncé par les anciens oracles comme le pacificateur et le génie tutélaire du siècle (*Bull. commun.*, p. 352-388).

Dans un autre article sur *Le culte des « dieux inconnus » à Rome*, M. Pascal fait voir par des raisons très solides, selon moi, que les Génies de tel ou tel lieu avaient chez les Romains le caractère de dieux inconnus, comme il ressort des formules : *si deus, si dea; si vir, si femina*, employées pour les désigner. Le Génie de Rome même était de cette espèce : la légende du second nom mystérieux de la ville en est un indice non équivoque. Aussi le fameux autel de Calvinus, au Palatin, qui sert de point de départ à la démonstration, ne doit-il être autre chose qu'une dédicace au Génie topique du bois sacré du Lupercal, près duquel il a été découvert (*Bull. commun.*, p. 188-262).

Un troisième travail : *Acca Laurentia et le mythe de la Terre mère* tend à prouver que la légende d'Acca Laurentia telle que les Latins la connaissent est d'origine étrusque; on la retrouve d'ailleurs en Grèce et dans l'Inde. Sous ses nombreuses formes et parmi ses multiples aventures, on parvient néanmoins à distinguer que cette déesse représente la Terre féconde qui, par son union avec le Soleil et sous l'influence des puissances célestes, donne la vie à tous les êtres et leur ouvre largement son sein maternel. (*Bull. commun.*, p. 325-353).

On lira ces mémoires avec intérêt; je me borne à les signaler, sans en présenter une analyse détaillée. L'histoire et la littérature ne sauraient entrer dans ce Bulletin, sans peine de lui faire perdre son caractère, quo pour éclairer les découvertes de l'archéologie.

III

Cette année encore beaucoup de rapports utiles, insérés dans les *Notizie degli Scavi*, sortent du cadre de cette chronique.

M. Salinas résume en quelques pages pleines de choses les travaux accomplis à Sélinonte de 1887 à 1892. On sait qu'ils ont abouti à mettre à nu la plus grande partie de l'acropole et à enrichir le Musée de Palerme de trois nouvelles métopes, sans compter une quantité prodigieuse de terres cuites (p. 202-220)¹. M. Falchi termine l'étude de la vaste nécropole étrusque de Vetulonia (p. 335-360). M. Brizio parle en détail d'une série de tombes archaïques déblayées à Verucchio et Spadarolo, dans le voisinage de Rimini (p. 299-309). M. Ossi annonce une relation, qui n'a point paru en 1894, sur ses récentes fouilles dans des sépultures des VIII^e et VII^e siècles au Fusco, près de Syracuse (p. 452). La terramare *Rovere di Castro*, à 14 kilomètres à l'est de Plaissance, fournit à M. Scitti l'occasion de rapprochements avec les cités primitives du même genre déjà connues. Il retrouve à Castro tous les traits signalés par M. Pigorini à propos de la terramare Castelluzzo di Fontanellato dont j'ai parlé ici même², et apporte ainsi un argument de plus pour démontrer l'invariable disposition de toutes ces bourgades (p. 3-9; 375-376). Les nécropoles de Capodimonte, sur la lac de Bolsena (p. 123-131), de Novilara, aux alentours de Pesaro (p. 377 sq.), fournissent à MM. Brizio et L. A. Milani, un thème fécond d'observations. Une précieuse inscription de Libylée (Marsala) mentionnant Sextus Pompée et son lieutenant, L. Plinius Rufus, est disséquée savamment par M. Salinas (p. 388-391). Avec M. Viola nous nous rapprochons de l'époque impériale; les mosaïques de Tarante, auxquelles il consacre quelques pages, ne remontent guère au-delà. Mais elles ne touchent qu'assez peu à la religion; les décrire en détail m'entraînerait hors de mon sujet (p. 318-328).

1) Cf. en outre travail de M. Salinas dans les *Monumenti antichi del Lazio*, I, p. 957 sqq.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, XXVIII, 1903, p. 458 sq. Deux communications de M. Pigorini à l'Académie des Lincei (Extraits des *Rendiconti*, séances du 26 novembre et du 17 décembre 1899) portent sur la terramare Castelluzzo dont il a exploré en partie la nécropole et découvert le temple et sur la terramare Cotrone di Roccamo, près de Plaissance, au le temple et ses environs aussi. Ce sont là presque des répétitions. M. Pigorini promet d'en traiter en détail dans les *Notizie degli Scavi*; dès que son étude sera parue, je ne manquerai pas d'en faire profiter la *Revue*.

Le fascicule des *Notizie degli Scavi* du mois de février (p. 33-47) contient le dernier rapport de M. Ferrero sur les fouilles du Grand-Saint-Bernard. J'ai analysé pour les lecteurs de cette *Revue* ses précédentes relations¹; celle-ci contient très peu de faits nouveaux. Quelques vestiges d'un second édifice de la *capanna in marmo Poenino*; une quantité d'objets, tablettes votives en métal, fragments de statuettes en bronze, fibules, anneaux, restes d'armes et d'ustensiles domestiques, morceaux d'amphores et de vases avec estampilles de potiers, monnaies gauloises et romaines; telles sont les principales découvertes dont il y est rendu compte. M. Ferrero les étudie avec la sagacité consciencieuse à laquelle il nous a habitués. La conclusion de son examen est que, de tous ces débris, les monnaies gauloises seules sont antérieures à l'établissement des Romains dans la contrée. Et si l'on excepte, avec ces mêmes pièces, quelques autres de l'époque républicaine, mais romaines d'origine, aucun des objets recueillis ne remonte au delà de l'époque impériale. « Il est donc très probable qu'avant les constructions élevées par les Romains il n'en existait aucune autre sur cette hauteur; au culte de Poeninus suffisait le rocher autour duquel ont reparu en grand nombre les monnaies gauloises et celles de la République. » Quand Auguste implanta d'une manière définitive sa domination dans la vallée d'Aoste, une route fut créée pour relier les deux versants des Alpes; la *mansio* se bâtit sur le col pour abriter les voyageurs; le temple enfin remplaça le grossier autel dont se contentaient jusqu'alors ces peuplades primitives.

Mis en goût par ces heureux résultats, M. Ferrero et M. le chanoine Lugon, de l'hospice du Grand-Saint-Bernard, ont voulu pousser plus loin leurs investigations et rechercher s'il n'y avait pas trace le long de la voie romaine de quelque autre monument antique. Des sondages pratiqués à la *Cantina di Fontaines*, à 2 kilomètres du sommet sur le versant italien, et au *Fond de la Combe*, à 1,500 mètres sur le versant suisse, ont produit une récolte assez abondante de poteries, de verres, de

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1891, t. XXIV, p. 77-81; 1892, t. XXVI, p. 161; 1893, t. XXVIII, p. 160 sq.; 1894, t. XXX, p. 182.

monnaies aux deux endroits; de plus, dans le second, des pierres alignées et un petit canal ont révélé leur présence. Il semble donc avéré que, dès les temps anciens, des abris bordaient la route en chacune de ces localités. Enfin, pour compléter cet ensemble de découvertes, M. d'Andrade, directeur de la conservation des monuments en Piémont et en Ligurie, a fait déblayer dans Aoste même, au nord de la ville, auprès de la tour médiévale de *Bea-musan*, les vestiges assez importants de la porte (*porta principalis sinistra*) d'où sortait, selon toute apparence, la voie du Grand-Saint-Bernard. Et, pendant ces travaux, une inscription très précieuse pour l'histoire de la cité reparut sous la pioche des ouvriers. Elle nous montre, au cours des années 731-732 (23-22 av. J.-C.), les Salasses, qui avaient échappé à la ruine de leur nation, revenus dans la récente colonie d'*Augusta Praetoria* (elle datait de 720/25) et rendant leurs hommages à Auguste qu'ils qualifient de patron (*Not. d. Scavi*, p. 367-372)¹.

Les fouilles conduites par M. Ferrero pour dégager le temple de Jupiter Poeninus ont donc abouti à des résultats plus importants et plus étendus que ne l'avait présumé leur auteur. Stimulés par son exemple, les archéologues de la contrée se sont mis à l'œuvre. Et voici que, procédant avec méthode, ils exhibent déjà un texte capital pour l'histoire du pays. J'aime à croire qu'ils ne s'en tiendront pas là, et que ces recherches, conséquence logique de celle du *Summus Poeninus*, nous réservent encore dans l'avenir quelque nouvelle surprise.

Tandis que les sommets neigeux des Alpes se voyaient ainsi arracher leur secret, tout à l'opposé de la péninsule, et dans une contrée moins sauvage, un autre sanctuaire célèbre reparaissait aussi à la grande joie des archéologues. Virgile, dans l'énumération des peuples qui se préparent à combattre sous les ordres de Turnus, parle de ceux « qui labourent le rivage sacré du Numicus et dont la charrue retourne la terre des collines Butules et du mont de Circe, campagnes où règne Jupiter

¹ Voir aussi à ce sujet, E. Ferrero, *Di un' iscrizione di Aosta* (*Atti dell. e R. Accademia delle scienze di Torino*, t. XXX, séance du 24 février 1905).

ANXURUS? — Avec ce passage de l'*Énéide*, quelques phrases de Tite-Live sont presque les seuls témoignages formels que l'antiquité nous ait transmis sur ce dieu. Les vers de Virgile sont à retenir parce qu'ils nous indiquent que son sanctuaire s'élevait sur une hauteur et que son culte, loin d'être borné à la seule ville de Terracine, s'étendait aussi sur les contrées environnantes. Servius, dans son commentaire, ajoute un détail précieux : Jupiter Anxur ou Anxurus était un Jupiter enfant¹. Et ce mot explique une monnaie de la gens Vibia sur laquelle est représenté un dieu jeune, avec la légende *Jovis Anxur*². Toutefois le lieu précis où résidait la divinité n'était nulle part indiqué. Jusqu'à l'année dernière on l'ignorait complètement. Les conjectures, à vrai dire, ne faisaient pas défaut. Parmi les auteurs qui ont écrit sur Terracine, les uns prétendaient reconnaître l'emplacement du temple, sur le Monte S. Angelo qui domine la cité; il couronnait l'antique citadelle dont quelques arcades subsistent encore près du sommet. D'autres, d'accord avec les traditions locales, ne considéraient ces vestiges que comme une œuvre d'époque relativement récente et barbare, un soi-disant *prætorium Theodorici*. Excluant la montagne qui les supporte du territoire d'Anxur ou Terracine, ils plaçaient la vieille forteresse et le temple sur la petite éminence, au nord de la ville, qu'occupe encore aujourd'hui un château du Moyen-Âge. M. de la Blanchère s'est fait le champion décidé de cette opinion. Les fouilles qui viennent avoir lieu au Monte S. Angelo, grâce à la libéralité du municipe de Terracine, ont démontré qu'elle était de tous points erronée.

Il existe sur la montagne, à une assez faible profondeur au-

1) *Act.*, VII, 7. 707-800 :

Qui iuvencus Numet
 Linae genti Rutulique contra iuniora vires
 Tiberinusque pupum, quos Iuppiter Anxurus arces
 Præsidet.

2) *Ad Act.*, I, 2, 14. Cetera hunc transtrem Campanie coluntur pater Juppiter, qui Anxurus dicuntur.

3) cf. Eckhel, *Doeb.*, ann. vol. I, p. 103; Cohen, *Méd. rom.*, p. 334, n. 19,

dessous du sol, un temple orienté du nord au sud, long de 33^m,50 et large de 19^m,70, entièrement construit en blocage. La cella, de 14^m,40 x 13^m,60, avec une entrée de 4^m,98, était ornée à l'extérieur de deux colonnes engagées dans ses murs, six sur les côtés longs, quatre au fond. À l'intérieur, appuyée au mur, vis-à-vis de l'entrée, on remarque une base en briques, où se dressait l'image de Jupiter. Le pavé est de mosaïque blanche sans valeur. De grandes colonnes corinthiennes, en albâtre des carrières du Monte Circeo, décoraient le pronaos, long de 12^m,80, où l'on accédait par quelques degrés encore visibles. L'architecture de tout l'ensemble, le style des chapiteaux et aussi les marques de briques dénotent les premières années de l'Empire.

Une couche de cendre et de charbons qui recouvre les ruines, et de gros blocs calcinés sur l'un des flancs de l'édifice, prouvent bien qu'il fut détruit par un incendie. M. Borsari, à qui nous devons ce compte-rendu très détaillé, ajoute que les statues brisées en menus morceaux, l'absence d'une bonne partie des colonnes précipitées sans doute sur les pentes de la montagne, lui font croire à une destruction systématique de la part des chrétiens. Ne conviendrait-il pas en conséquence de leur attribuer l'incendie même qui devora le temple ?

Le temple retrouvé a permis de se rendre compte de l'âge et de l'utilité du prétendu *praetorium Theodorici*. Ce sont de simples enfilades en arcades, sur lesquelles reposait l'édifice. Il n'est point en effet au sommet du mont, où les rochers auraient intercepté la vue, et qui était d'ailleurs garni de la citadelle. On l'a établi à un niveau inférieur, à 128 mètres d'altitude, d'où le regard peut embrasser une vaste étendue de côte. Il était de la sorte visible de Fondi et de Gaeta à l'est, d'Anzio et d'Ardée au nord-ouest. Virgilia se rappelait cette situation admirable, lorsqu'il traçait les vers que j'ai rapportés. Pour bâtir sur le versant abrupt, il fut indispensable avant tout de préparer une large esplanade; mais comme on ne pouvait obtenir un sol parfaitement uni en taillant le roc, on en corrigea les inégalités au moyen de cette première assise en voûtes; elle assurait en même temps la solidité de l'ensemble. Les caractères architectoniques qu'elle

présente ne laissent aucun doute sur son origine contemporaine de celle du monument supérieur. C'est par une étrange méprise qu'en y a reconnu un ouvrage des *barbares*.

Outre ces indications topographiques très claires, les fouilles du Monte S. Angelo ont encore donné quelques renseignements sur le culte lui-même. Deux petites bases dédiées à Vénus et destinées à porter une statuette de la déesse sont un motif suffisant de penser qu'une chapelle lui était consacrée dans le grand sanctuaire. En ce qui concerne Jupiter lui-même, il semble prouvé qu'il rendait des oracles en ce lieu. C'est ce qui résulte d'une curieuse découverte faite tout auprès du temple. Entre quatre murs longs de 6 à 7 mètres, se trouve un roc naturel percé d'un trou à sa partie supérieure. Au-dessous de ce roc s'étend une grotte étroite, de 7 mètres de profondeur, qui communique avec le dehors par une sorte de soupirail. Il se produit ainsi un courant d'air qui fait voler les pailles et les feuilles introduites dans l'orifice d'en haut. C'était par cette voie, à n'en pas douter, que les prêtres envoyaient les soi-disant réponses de Jupiter; leur supercherie est prise sur le vif. Une deuxième grotte qui servait peut-être aussi pour les prédications se voit en contre-bas du temple vers la façade.

Mais une autre trouvaille est plus curieuse encore. Que les Volques aient jadis adoré sur ces hauteurs une divinité du nom d'Anxur, transformé plus tard par les Romains en Jupiter Anxur, comme Penn devint Jupiter Poeninus, le fait est possible, probable même; cependant on ne possède aucun argument formel pour le démontrer. Il n'en est pas moins certain que le caractère essentiel de ce dieu, c'est la jeunesse. Après les dernières recherches, on ne saurait garder le moindre doute à ce sujet.

En effet, parmi les ex-voto retirés des ruines, il s'est rencontré de minuscules objets en plomb préservés du feu par le plus grand des hasards. On y reconnaît une table à trois pieds, un fauteuil, un escabeau, une crédence, un chandelier, des sandales, des plats de formes diverses, des palètes, une cruche à vin, un grill, et d'autres ustensiles encore, bref, pour me servir d'un terme facile à comprendre, tout un *ménage de poupée*.

Les joncs de cette sorte sont fort rares ; on n'en connaît guère qu'une autre série, conservée au Musée de Reggio d'Émilie et provenant de la tombe d'une fillette de quinze ans¹. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de faire ce rapprochement pour démontrer que de telles offrandes déposées dans un temple ne pouvaient s'adresser qu'à une divinité enfantine. Elles confirment pleinement l'assertion de Servius et le témoignage du denier de la gens Vibia (*Not. d. Scavi*, p. 96-111).

En terminant son compte-rendu, M. Borsari nous annonce que les recherches se poursuivront au Monte S. Angelo. Espérons que lui et ses collaborateurs n'auront pas la main moins heureuse pendant leur seconde campagne que durant la première. Pour peu qu'il nous arrive d'Italie quelques relations aussi instructives que la sienne, mon prochain Bulletin aura de grandes chances d'être bien accueilli de mes lecteurs.

AUG. ABBOLLENT.

¹) *C. I. L.*, XI, 1029.

HISTOIRE DE COUVENT CATHOLIQUE DE KYÔTO

(1568-85)

(Suite et fin)

Le onzième mois de 1578, Tacayama Oucou¹ se révolta contre Nobounaga et se joignit à ses ennemis. Nobounaga manda le Padre Ouroucan et lui fit dire par Sougué-no Ya Cou-déon: « Vous savez que votre nouvelle religion du Souverain céleste doit sa grande extension aux ordonnances par lesquelles je l'ai favorisée. Ses adhérents sont donc tenus de me servir au péril de leur vie, et voici pourtant que Tacayama, qui passe pour un des plus fervents, me désobéit et se joint à mes ennemis. A l'origine des choses, le Souverain céleste établit la droiture de cœur pour fondement de la religion; mais ce Tacayama, en se joignant au rebelle Mourachigou, n'agit pas avec droiture. Faites qu'il répare sur-le-champ cet acte de déloyauté et revienne à moi. Sinon, je n'hésiterai pas un instant à anéantir jusqu'aux derniers vestiges votre nouvelle secte. » Sur ces paroles, dites avec une grande irritation, Ouroucan entra au couvent très effrayé, et bientôt, par ses exhortations, Tacayama revint au parti de Nobounaga.

Pour toutes ces raisons, Nobounaga n'en arriva pas à supprimer une bonne fois la nouvelle religion. Les deux Padre multipliaient dans son esprit toutes les sectes bouddhiques et détruisaient l'influence de leurs rivaux. Tant qu'il vécut, ils répandirent leurs croyances en toute liberté.

¹ C'est celui que les relations des missionnaires appelaient Ouroudon. Deux autres équivaient à : seigneur.

En 1582, le 2^e jour du sixième mois, Nobounaga et son fils surpris à Kyôto par Akéchi Mitsouhidé¹, durent se donner la mort. Peu de jours après, Hidé-yochi arriva à Kyôto, repoussait Mitsouhidé, battait Chibata et prenait en mains le pouvoir suprême. Pendant environ dix-huit ans, de 1583 à 1585, la nouvelle religion n'avait fait que prospérer. Mais en cette année 1585, Hidé-yochi l'abolit soudainement. Voici pour quelle raison.

(En cette année, il bâtit le château d'Osaca, fut investi des fonctions de régent de l'empire, et défit le parti des Sasa dans le Hocou-eisou.)

Hidé-yochi avait dans son entourage un certain Naca-I Chouridatou. Cet individu, qui avait commencé par être un artisan nommé Nacai Hampou, avait aidé Hidé-yochi dans toutes ses constructions, à commencer par celle du château d'Osaca, et le servait avec la plus grande assiduité, ne le quittant ni jour ni nuit. Sa demeure privée était au pied du château de Yodo, en ville; il y logeait sa mère; pour lui, étant, selon son expression, le premier des artisans du monde, il demeurait parmi les gens de son métier, à manier le pouvoir.

Aussi longtemps que vécut Nobounaga, sous son patronage puissant, les Padres et les hermanos avaient propagé leur religion en toute liberté. Maintenant, Hidé-yochi était au pouvoir; un mot de lui suffisait à empêcher que personne ne bougeât dans l'empire. « Il faudrait bien, dirent-ils, pouvoir entrer dans ses bonnes grâces, pour avoir toute liberté de faire de la propagande. » Ils combinaient toute espèce de plans.

Apprenant que ce Chouridatou servait Hidé-yochi avec une telle assiduité qu'il ne le quittait ni jour ni nuit, ils se dirent : Il faut, par tous les moyens, l'attirer à nous, afin d'avoir par lui accès auprès de Hidé-yochi. Le résultat de leurs combinaisons fut qu'un soir, Fabien, revenant de Nagasaki, fit en sorte de se trouver au coucher du soleil à Yodo, en passant par le bac de Maki-

1) Un des principaux lieutenants de Nobounaga, qui, paraît-il, préparait un trahison depuis longtemps. Il en fut bientôt averti; ayant devant Hidé-yochi, il fut massacré par des voleurs, en son campement, le deuxième jour après son coup de main.

cala. Il fit arrêter sa chaise à porteurs devant la maison de celui qui gardait la famille de Chouri-daiou en son absence et envoya dire : « qu'il était un honne d'un courtin de Kyôto, qu'il avait eu des affaires à Sarai, dans la province d'Idzoumi, et qu'il en revenait justement; que, par le temps qui courait, on ne prenait aucune mesure contre les voleurs de grand chemin et qu'il était hasardeux de voyager de nuit; qu'il se permettait de leur demander la faveur de faire halte ici cette nuit ». La mère de Chouri-daiou répondit : « Seigneur, c'est la demeure du gardien; mais puisque vous êtes un religieux, veuillez vous y installer. » Elle pria Fabien d'entrer (il y avait deux prêtres, un porte-ombrelle, un porte-coffre, un porte-sandales, quatre porteurs de chaise, deux pages, en tout une dizaine de personnes). Fabien était vêtu de beaux habits, et portait des parfums qui embaumaient l'air autour de lui. « A cette époque de troubles, dit-il, fuir encore 3 lieues de nuit jusqu'à Kyôto est gênant et pénible, et je vous suis fort reconnaissant pour la faveur que vous me faites », et après avoir remercié, comme il est d'usage, pour le logis où il s'installait, il y passa la nuit. Le lendemain matin, la mère de Chouri-daiou dit à ses gens que, sans savoir encore quelle était la croyance du vénérable prêtre, s'il venait à s'informer de l'autel du Bouddha, on eût soin de tenir propre l'oratoire. Mais l'hôte ne s'en inquiéta pas le moins du monde. Lui et sa troupe, après avoir été régala par la mère de Chouri, lui exprimèrent, comme il est d'usage, leurs regrets de l'avoir dérangé, et s'en allèrent.

Elle fit diverses réflexions et dit à ses gens : « Ce religieux, que nous avons reçu chez nous, a une costume de toute beauté; habit blanc, crêpe rouge, des étoffes brunes, un col de velours; c'est toute autre chose que la mise habituelle d'un honne. Et surtout, il n'a pas demandé une seule fois où était notre Bouddha domestique. Ce sera sans doute un de ces religieux du Convent des Étrangers. »

Quatre ou cinq jours plus tard, un domestique se trouva à la porte, tenant une grande boîte, et se présenta comme messager de Fabien, avec lequel il avait logé ici. Il offrit, sur un plateau,

une livre d'aloès, cinq rouleaux de satin, autant de crêpe, et fit de nouveaux remerciements pour l'hospitalité qu'on leur avait accordée. La mère de Chouri s'émerveilla de ces présents, dont la valeur la mettait dans un grand embarras, si bien qu'elle voulait les refuser; mais le messager les posa là et s'en retourna. Dans la suite encore, c'étaient tantôt des étoffes de soie, tantôt de la soie en écheveaux, etc., qu'on venait apporter, sans admettre qu'on les refusât.

Longtemps après, un soir qu'il pleuvait, Fabien, prétendant de nouveau revenir de Saccar, fit halte une nuit chez la vieille mère de Chouri. Elle vint au devant de lui, le pria d'entrer, et lui fit force compliments au sujet des cadeaux. Lui, de son côté, engagea une conversation qui dura toute la nuit. Il parla ainsi : « Selon le bouddhisme actuel, Chaka, Mida, tout en étant appelés des Bouddhas, ne diffèrent en rien, par leur nature, des hommes ordinaires; pour cette raison, dans cet âge de décadence religieuse, le bouddhisme tombe en ruines, et la morale disparaît d'elle-même. Par le moyen du bouddhisme actuel, il est absolument impossible de devenir un Bouddha. Mais le bouddhisme du Souverain céleste enseigne que ce Souverain est un Bouddha apparu dès les premiers temps du chaos, et qui, aujourd'hui encore, ne formant qu'une substance avec le soleil et la lune, n'a souffert de changement, depuis les origines du ciel et de la terre, ni en ce qui concerne la puissance de sa religion, ni en ce qui concerne son influence bienfaisante sur les humains, j'ignore quelle est la croyance de Votre Seigneurie, mais je vous conseille, si vous désirez connaître un Bouddha dans la vie future, de vous hâter de vous convertir à la religion du Couvent des Étrangers. » C'est ainsi qu'il prêchait la vieille dame, avec toute l'éloquence dont il était capable. Mais elle, ferme adhérente de la secte Némiboutsou, ne se laissa pas entamer et lui répondit : « Je vous suis infiniment reconnaissant pour votre belle prédication. Mais nous appartenons, depuis de longues générations, à la secte Némiboutsou; et quoi qu'il y ait aujourd'hui toute espèce de croyances, nous ne prêtons l'oreille à aucune autre que celle-là, et mettons toute notre confiance dans le vœu fait par Amida de

sauver tous les êtres; nous espérons dès cette vie obtenir le salut et devenir des Bouddhas, et ne demandons rien d'autre que notre religion bouddhique. Ainsi, si reconnaissante que je vous sois pour votre enseignement, il m'est impossible de cesser de participer au bien qu'a fait Amida. »

Elle refusait donc de se laisser gagner par Fabien; mais celui-ci, qui avait ses projets, revint à la charge en disant : « Tout homme a, de nature, une notion claire et sûre de la vie future; c'est pourquoi, il n'y a pas besoin de vous la prêcher malgré vous; mais puisque je joins aujourd'hui de votre accueil si courtois, par l'effet secret de mes actions passées, je ne puis pas m'empêcher, quoi que j'en aie, de revenir sur ce sujet. Parlons du bouddhisme actuel. Considérez, je vous prie, les vertus soit du Bouddha auquel vous accordez toute votre confiance, soit de ceux des autres sectes. Dans tous les livres sacrés qui traitent de Clanka, vous trouverez que ces Bouddhas ont manifesté dans ce monde des pouvoirs surnaturels, miraculeux¹. Donc, même si ces Bouddhas ne demeurent plus parmi nous, il faudrait, si les vertus de leur religion ne sont pas amoindries, que ces pouvoirs surnaturels s'exercent encore par la force des pratiques religieuses. Néanmoins, la preuve est là que les pouvoirs sont éteints, dans n'importe quelle secte; car les prêtres ont beau discourir continuellement du bouddhisme, ils sont incapables de manifester aux yeux de tous ces pouvoirs miraculeux. D'autre part, dans notre religion du Souverain céleste, on enseigne un Bouddha apparu à l'origine du ciel et de la terre, et dont les pouvoirs demeurent les mêmes à travers l'infinité des âges et sont venus jusqu'à nous, car, par les vertus de cette religion, il n'y a aucun pouvoir surnaturel que nous ne puissions acquérir. Nos convertis sacrifient leur vie, s'il le faut, à leur loi au Souverain céleste. Voyez comment le Convent des Étrangers s'est accru! C'étaient tous des adhérents de la secte Nemboutsou, comme vous, ou d'autres sectes; mais, une fois venus à nous, ils ne veulent plus connaître

(1) En particulier, le *jitsoi*, litt. : « être par soi-même », c'est-à-dire l'indépendance. Ici, il s'agit de l'indépendance des lois de la matière. (Eauze, *kyugumôdô*.)

d'autres sectes. L'or et le laiton sont pareils, à première vue; mais il suffit d'en briser un morceau pour voir la différence. Pensez-y bien, si vous souhaitez d'habiter le paradis dans la vie future!»

Ainsi parla Fabien avec chaleur. Mais la vieille dame, qui croyait de tout son cœur à ce qu'enseigne la secte Némhoutsou, n'était pas du tout disposée à se laisser convaincre; cependant, elle prit sur elle de lui répondre: « Je crois à Némhoutsou et ne demande rien de plus; mais puisque vous avez la honte de m'entretenir de ces choses de religion, envoyez-mous, je vous prie, l'un ou l'autre de ceux qui demeurent au Couvent avec vous; nous inviterons aussi un prêtre bouddhiste, et je les entendrai volontiers discuter sur la religion et décider de cette question. Mais une femme ignorante comme moi n'est pas à la hauteur de ces choses. »

Fabien tomba d'accord de cet arrangement et promit de venir, exactement comme la vieille dame l'avait proposé, à la réunion et d'y décider clairement la supériorité de sa religion; et qu'il la guiderait alors elle-même dans la sainte voie. Là-dessus, il fit ses compliments et vint au Couvent.

La vieille dame, pressée par Fabien et embarrassée de lui répondre, s'était, sans savoir bien comment, engagée à arranger une dispute religieuse; elle s'était ainsi débarrassée de Fabien; mais en pensant à ce qu'elle avait promis, elle se dit: « Je ne suis qu'un personnage obscur et je veux inviter des prêtres illustres à une solennelle dispute religieuse — cette dispute fera grand bruit, ce qui me gêne beaucoup. Nous aurons beau tenir la chose secrète, si la nouvelle s'en répand d'avance, et que l'on s'attroupe chez moi, comment pourrai-je les renvoyer? Et s'il se passait quelque incident imprévu, ce serait un véritable malheur pour mon fils. Non! je vais tout simplement chercher un laïque, versé dans les livres sacrés, et je prierai Fabien de discuter avec lui. » Elle s'enquit dans la capitale et aux alentours, et finit par trouver, dans la Grand'Rue du Quatrième quartier, près du champ

1) Antithèse de l'expression bouddhique: toutes les sectes sont comme des baguettes d'os. Briser l'une ou l'autre, c'est toujours de l'os.

d'équitation des Saules, un vieillard qui vivait dans la retraite, et se nommait le vieillard Kachiwa (Chêne). Il avait été autrefois moine au monastère méridional du mont Ki-san. Des douleurs à la tête l'empêchant de continuer à se raser, il avait laissé croître de nouveau ses cheveux, et vivait dès lors en laïque retiré.

Il fut donc invité, ainsi que Fabien, à Yodo; il ne tarda pas à arriver. C'était en 1584, le 12 du neuvième mois. Fabien avait revêtu, sur un dessous de crêpe cramoisi, une étoffe de soie de Corée, un habit gris, et portait sur la tête un bonnet de laine bleu. Le vieillard Kachiwa entra dans la pièce où il se trouvait et se présenta à lui. Le serviteur de Fabien plaça à droite de la natte de son maître un coffre laqué, à dessins d'or sur fond noir, avec ferrures d'or et d'argent.

Alors le vieillard Kachiwa commença ainsi :

« Quel Bouddha la secte du Souverain céleste adore-t-elle ? »

Fabien ouvrit le coffre et en tira le livre sacré de la secte du Paradis (Djôdo), c'est-à-dire le Lotus de la Vraie religion, en huit livres¹. Il les posa sur le couvercle du coffre, et, se mettant à genoux, répondit en ces termes : « La divinité² qu'adore notre secte, est un esprit qui est apparu au commencement de la création : nous le révérons sous le nom de Tathâgata-Souverain céleste. Il n'y a d'autre Bouddha que celui-là dans l'univers entier. Il est apparu dans ce monde dès l'origine du chaos, et c'est par un effet de sa sagesse et de sa bonté qu'il a fait, au ciel, le soleil, la lune et tous les astres qui y brillent ; sur la terre, les montagnes, les mers, les plantes, les arbres, les oiseaux et les bêtes. Alors, le cœur des hommes était droit, de sorte qu'ils obtenaient la récompense du ciel sans même avoir besoin de désirer être agréables au Bouddha. Mais plus tard, la concupiscentie surgit soudain en eux ; ils eurent toute sorte de désirs, et ne méritèrent plus d'obtenir les rétributions célestes, et tournèrent dès lors dans le cercle vain des existences. C'est pourquoi le Tathâgata-Souverain céleste est pitié de leurs souffrances et leur

¹ Traduit par Burnouf sous le titre de *Lotus de la Bonne loi*.

² Fabien emploie, ou l'auteur lui fait employer, une expression bouddhique : le *Salut suprême*. De même, celles de Tathâgata, de rétribution, etc.

apprend à répéter ces mots : Donne-nous de resnaître dans le Paradis céleste; d'avoir une heureuse existence, *maro*. Celui qui répète cette formule gagne la faveur du Souverain céleste, et obtient comme rétribution de resnaître au ciel. Au Japon, vous avez eu la religion des *Gamis*, mais jamais de Bouddha. Ceux que vous appelez dieux ne sont que des hommes de l'Inde. Mida était un homme, appelé le *bhikshou Dharmakoça*; Chaka était aussi un homme, nommé *Siddha*. Tous deux ont vécu sur cette terre bien longtemps après la création du monde. Au Japon, vous avez eu *Ten-chô-daijin*, déesse du soleil¹; *Hatchimann*, dieu de la guerre; *Tennan Tenjin*; tous des hommes, connus comme tels de la façon la plus évidente par les autres hommes. Qui osera soutenir qu'ils peuvent, avec leur sagesse et leur bonté tout humaines, secourir les autres hommes? — La religion de Chaka est fondée sur la mendicité; ses religieux vivent des aumônes des gens compatissants; et l'on déclare que ceux qui font ces aumônes en retirent des mérites qui leur font gagner la nature de Bouddha. S'il en est ainsi, les pauvres, les mendiants, qui n'ont rien à donner, sont donc privés éternellement d'obtenir ce fruit des œuvres? — Dans les 42 provinces de notre pays du sud on adore le Souverain céleste; pour cette raison, on n'y voit aucun mendiant affamé, aucun malade envahi de misères. L'origine de notre pays remonte aussi haut que les montagnes et les mers; c'est pourquoi, il n'y surgit pas de désirs déréglés; par conséquent, on n'y commet pas de mauvaises œuvres, par conséquent, pas de rétribution douloureuse; par conséquent, dès cette vie, on y jouit des rétributions célestes; c'est ce qu'on appelle « en tant qu'homme, un Bouddha », c'est-à-dire dès cette vie et en tant qu'êtres humains, devenir des Bouddhas. Chaka, Mida sont des hommes comme les autres, sans pouvoirs surnaturels; voyez-en plutôt la preuve, » et; prenant les livres sacrés posés à côté de lui, il les déchira, et foula aux pieds leurs débris épars. Puis il reprit : « Ne pouvant pas secourir les hommes, ils ne peuvent pas non plus leur infliger des châtimens. Vieillard Kachiwa, souffler seule-

¹ Autrement dit *Ama-no-ko*.

ment prêter l'oreille à l'exposé de notre religion; vous ne tarderez pas à adorer, vous aussi, le Souverain céleste, pour gagner ensuite la rétribution du ciel. »

Voilà le langage insultant qu'il tenait. Le vieillard Kachiwa avait lancé au commencement une ou deux réponses. Ensuite, il écouta dans le plus profond silence. Quand son adversaire commença à calmer l'ardeur de ses critiques, le vieillard Kachiwa s'arrangea de nouveau sur sa natte et demanda : « Avez-vous fini ? » — Fabien répondit : « La matière est bien loin d'être poisée; mais voilà au moins ce que j'avais à dire cette fois-ci. » — Le vieillard Kachiwa reprit : « Pour le reproche injurieux que vous faites à nos prêtres de recevoir l'aumône, il suffira de dire que c'est une institution qui nous vient du Bouddha lui-même. Venons-en à votre Souverain céleste. C'est, selon vous, un antique Bouddha, de l'époque de la création des choses; il apparut au temps où le monde s'organisait, et créa le soleil, la lune, les hommes, les oiseaux, les bêtes, tout enfin. Ému de pitié à la vue des mauvaises œuvres et de la concupiscence dont les derniers âges sont remplis, il s'est imposé de grandes peines et beaucoup de souffrances pour inventer une formule mystique, et il porte secours à tous ceux qui la répètent fréquemment. Votre religion est-elle composée de ces doctrines arrêtées, oui ou non ? » — Fabien répondit : « Sans aucun doute, »

Le vieillard Kachiwa reprit alors : « Il y a, dans ce que vous dites là, des choses peu claires. Veuillez maintenant écouter ce que j'ai à dire, corriger mes raisonnements et me faire une réponse qui éclaircisse mes doutes. Je dis donc que, dans ce monde, tout ustensile fait de main d'homme a un emploi déterminé; rien n'est fabriqué inutilement. Alors, dans quel but le Souverain céleste apparu dans ce monde a-t-il créé l'humanité avec ses mauvaises œuvres et ses désirs charnels? Ensuite, qu'est-ce que cette formule sacrée inventée au prix de tant de peines et de souffrances? Y en avait-il besoin, s'il n'avait pas créé les hommes? — Vous dites : « Chaka, Amida, ne sont que des hommes; c'est pourquoi les pouvoirs surnaturels des Bouddhas ont disparu, et j'ai beau fouler aux pieds leurs livres

« sacrés, aucun châlliment ne m'atteindra. Au contraire, le Tathâ-gata-Souverain céleste est un Bouddha apparu à l'origine même du chaos; aussi, sa puissance divine ne souffre-t-elle aucune diminution à travers les âges. » — S'il en est ainsi, pourquoi les hommes des temps récents ne sont-ils pas, grâce à ce pouvoir surnaturel, aussi droits de cœur que ceux qui vivaient au commencement du monde? Pourquoi, au lieu de gagner la rétribution du ciel, font-ils de mauvaises œuvres? La puissance divine de ce Tathâgata a donc aussi disparu? C'est donc une fausseté de dire que son pouvoir est inaltérable à toujours; c'est un raisonnement qui ne se soutient pas. Qu'avez-vous à dire à cela? »

Fabien n'aurait eu répliquer un seul mot; il tenait la tête basse et ne dessinait pas les dents. Cependant le vieillard Kachiwa le pressait : « Eh bien, Fabien, qu'avez-vous à répondre? » — Il ne disait rien. Alors le vieillard lui tint une seconde fois, mot pour mot, le discours d'avant, en insistant sur chaque point. Fabien n'y pouvant plus tenir, et incapable de disputer plus longtemps de religion, se leva en s'écriant : « Vous êtes un sot! Vous n'y entendez rien! Autant disputer avec des femmes! Quel raisonnement pourriez-vous comprendre? Quelle pitié! que c'est triste! les êtres, abandonnés du destin, ne sont pas susceptibles d'être sauvés. » — Et il voulait s'en aller. Le vieillard Kachiwa le retint par le bord de son habit : « Êtres abandonnés du destin, dites-vous? C'est une expression des prédications de Chaca. Fabien, vous vous appropriez donc les textes sacrés de Chaca? » Et il saisi son éventail et en frappa Fabien sur la tête, à coups redoublés. Fabien ne disait toujours rien, mais on l'entendait gronder. A la fin, dégageant son habit par une secousse, il quitta sa place insensiblement et disparut. Toute l'assemblée partit d'un éclat de rire. La vieille dame surtout était contente, et fit tous ses remerciements au vieillard Kachiwa, qui répondit : « Je pensais que cet individu parlerait d'après les textes sacrés, et qu'il faudrait lui répondre de même; mais une discussion comme celle d'aujourd'hui, où Fabien a voulu prêcher indépendamment

(1) Le japonais dit naturellement toujours : la puissance bouddhique.

des textes sacrés, est bien aisée; il ne vaut pas la peine de s'en faire du souci. Voilà au fond à quoi se réduit la controverse de cette nouvelle religion. C'est donc une secte bien curieuse, qui se fait des conversions uniquement au moyen de largesses d'argent et d'objets de prix. » — Sur quoi, il fit ses adieux et se retira.

Cependant Naraï Chouri-daïm, ayant obtenu un congé de Hidé-yochi, était venu à sa maison. Dès qu'il vit sa mère, il apprit d'elle toute cette histoire de Faltien. Voilà certes une histoire bonne à savoir, pensa-t-il, tout en la lui faisant raconter; et il se rendit auprès de son maître et lui rapporta exactement toute cette plaisante affaire, dont Hidé-yochi voulut savoir tous les détails. Ce grand général, avec son esprit prompt, son regard perçant, discerna vite de quoi il s'agissait, et dit : « Nebounaga a été le protecteur en titre de cette secte. Après sa mort survenue par un coup inopiné et fatal, c'est moi qui pris le pouvoir. Ces gens-là, tout en continuant leur propagande, se méfient de mes intentions et veulent gagner ma faveur. Sachant que vous êtes l'un de mes familiers, ils ont tenté d'abord votre mère, en lui faisant des cadeaux de prix, pour arriver peu à peu à vous gagner aussi. Par votre canal, ils comptaient s'insinuer dans mes bonnes grâces. Tout cela est hors de doute. Il est vrai que toutes les prédications bouddhiques me sont indifférentes. Mais au moins c'est pour des motifs de morale que les gens y croient et en suivent les pratiques; tandis que le procédé extraordinaire de ces étrangers consiste à faire des convertis par intérêt en leur faisant des largesses. Quand on songe à la combinaison, par laquelle ils espéraient se mettre bien auprès de votre mère, on a des raisons d'être alarmé. Personne ne peut dire quels maux ils nous causeront encore. En particulier, il m'est revenu que quelques-uns des daimiôs commencent à partager cette croyance.

Si nous ne traitons pas cette affaire avec toute la vigilance qu'elle mérite, il sera inutile de vouloir interdire cette religion lorsqu'un grand nombre de familles riches et illustres y auront fait adhésion; ce sera trop tard; autant alors essayer, comme on dit, d'arracher la racine d'entre ses deux premières feuilles. Il faut abolir immédiatement le Convent des Étrangers.

Il donna ordre à deux de ses officiers, Masanda Ouémou-no djô et Nagatsoura Ôoura-daiou de saisir tous les individus venus du pays du sud, sans toucher à la vie d'aucun et de faire également prisonniers tous les prosélytes qui se trouvaient dans l'enceinte du couvent, jusqu'au dernier homme; et il leur donna une troupe de trois mille cavaliers pour leur prêter main-forte. Au couvent, on avait été averti secrètement par des coreligionnaires, Ichida Djihou Chô-no Souke, Konichi, seigneur de Séttsou, Tacayama Oncom, etc.; l'alarme fut grande. Fakiou, Cosme et Simon, sans attendre que tous les chemins fussent remplis de soldats et la fuite impossible, sans penser même à rien emporter s'enfuirent, le premier à Kiouchou, le second dans la province de Tôdômi, où il avait des connaissances; le troisième se cacha dans la province d'Étsuapn. Les deux Padre et les deux hermanns ne savaient que devenir. Ils n'étaient pas revenus de leur trouble, que les deux officiers fondaient sur le couvent et le cernaient. Tous les gens du couvent furent liés et amenés devant Hidé-yochi. Celui-ci donna le décret que voici :

« Autrefois, les Hôdjô étant régent à Camacoura, pour avoir châtié par la mort des étrangers, on suscita une grave affaire à notre pays. Ces gens n'étant pas des habitants du Japon, nous ne voulons pas examiner leur délit du point de vue des lois japonaises. Ils seront envoyés à Naganaki et embarqués sur un navire hollandais. S'ils remettent les pieds au Japon, ils seront décapités. Qu'ils aillent faire part de ceci dans leur patrie ».

Ceci fut le point de départ de l'abolition du christianisme; au bout d'environ dix-huit ans, de l'an 1568 (sous Nobounaga) à l'an 1585 (sous Hidé-yochi), l'immigration des Étrangers du sud prit fin.

Quatre ans plus tard, Cosme revint du Tôdômi dans l'Idzoumi

1) Dans la seconde moitié du 13^e siècle, les Japonais eurent beaucoup à craindre pour leur indépendance de la part des Mongols, qui, avant d'attaquer leur pays, envoyèrent à plusieurs reprises des ambassadeurs à Hôdjô Tokimune, premier ministre du Chôgoun, et, de fait, régent de l'empire, à Camacoura. Il leur fit des fois sans réponse, et fit décapiter les autres au deux occasions, en 1276 et en 1280, ce qui, naturellement, indigna les Mongols et hâta leurs expéditions.

et vécut obscurément à Sacai, dans un endroit nommé Nara-ne Hama (Plage de Nara), il avait pris le nom d'Ichibachi Chô-ma Soukê. Il exerçait la chirurgie. Simon retourna également, au bout de ce temps-là, à Sacai et s'y fixa dans la Vallée orientale, et se nomma dès lors Chinada Sei-an; il se voua à l'art du médecin. En 1588, comme Hidé-yochi résidait au château de Fouchimi, le 13 du neuvième mois, deux hommes de Sacai, dont l'un était Mouné-yochi, du magasin Tennôgi-ya, et l'autre, Aburaya (marchand d'huiles) Maza-yochi, lui firent visite, et tout en parlant de choses et d'autres, lui dirent : « D'ordinaire, un certain Ichibachi Chônsonkê, chirurgien, et Chinada Sei-an, un médecin, sont venus s'établir à Sacai. Ils paraissent qu'ils pratiquent la magie d'une façon extraordinaire. Dans un grand bassin rempli d'eau jusqu'au bord, ils mettent flotter une feuille de papier découpée en forme de fleur; elle se change soudain en un poisson qu'on voit se promener dans l'eau. Ou bien, tirant de leur sein un cordon, ils en mettent un bout dans leur bouche, soufflant, le font devenir gros comme une corde, et le lancent alors par la salle, où il prend l'aspect d'un grand serpent. Ils mettent du grain sur un plateau, le saupoudrent de sable, et l'on voit naître quelque chose comme de petites fourrures qui grandissent peu à peu et deviennent des fleurs épanouies et accompagnées de leurs fruits. Ils prennent un œuf de poule dans leur main fermée; quand ils l'ouvrent, le poussin a brisé sa coquille, et dans le moment que vous le regardez, c'est déjà une poule qui fait entendre son cri. Ou bien, si vous exprimez le désir de voir, assis dans votre chambre, le mont Fouji dans votre jardin, ils ferment un moment les panneaux de la chambre de tous côtés, sortent, et tout à coup écartent les rideaux, et voilà devant vos yeux, dans votre jardin, le Fouji-yama; tout le monde s'émerveille et se récrie sur ce prodige. Ils ferment de nouveau la cloison pendant un moment, et quand ils la rouvrent, étaient à vos yeux les huit sites célèbres du lac Biwa, ou les plages de Sacai, de Souma, d'Acachi. » Tous les auditeurs nobles ou samouraïs furent stupéfaits et se demandèrent quelle espèce d'être miraculeux étaient ces gens-là. Hidé-yochi ne prenait pas si facilement

son parti de ces arts surnaturels et il demanda : « Je n'ai encore jamais vu de fantômes. Pourraient-ils aussi m'en montrer ? » Ils répondirent qu'ils les lui feraient voir le soir, au crépuscule, et se retirèrent.

A l'heure dite, on fit venir les deux individus. Ils prièrent d'abord l'assistance d'éteindre toutes les lumières; puis ils ouvrirent les panneaux, et l'on vit, dans le jardin, le paysage classique éclairé par la lune du dix-sept du neuvième mois; rien n'y manquait, ni la clarté mystérieuse, ni le vent rougeur, la pluie torrentielle, les lucurs tremblotantes sur les feuilles des arbres et des plantes, l'air froid. Du milieu des arbrées sort une apparition étrange : c'est une jeune femme en vêtements blancs, les cheveux en désordre, toute l'apparence d'une personne qui éprouve de vives souffrances; elle demeure immobile dans le jardin. Les grandes dames et les seigneurs réunis dans la salle s'écrient : *Assés !* ceci n'est plus un divertissement ! Cependant l'apparition se rapproche, et lorsqu'elle est près de la véranda, Hidé-yochi, en la regardant mieux, reconnaît Chrysanthème, la maîtresse qu'il avait eue autrefois, à l'époque où il se nommait encore Kioochika Tôkitchi. Après qu'il se fut élevé aux grandeurs, elle vint lui demander du service dans le palais impérial. Elle y avait déjà servi précédemment et en avait été chassée avec des injures; on ne voulait pas la reprendre. Elle s'était alors emportée contre Hidé-yochi, qui l'avait tuée de sa propre main. Les deux individus ne pouvaient pas connaître cette histoire. Par quelle fatalité devaient-ils montrer cette femme, et quelle cruauté de leur part ! Ainsi pensait chacun. A la fin, Hidé-yochi, dont on voyait le mécontentement sur son visage, fit sortir les deux magiciens. Il dit ensuite : « Ces gens possèdent des arts extraordinaires, monseigneur. Ce ne peut être que des débris de la faction du Courvent chrétien. Qu'on les arrête et qu'on les interroge. » Ils avouèrent pleinement qu'ils étaient les nommés Cosme et Simon et, en conséquence, furent livrés au supplice de la crucifixion, le 10 du neuvième mois de 1588, à Kourita-gumtchi. On envoya ordre à Kyôto, Osaka et dans les autres provinces, de rechercher avec la plus grande rigueur tous ceux qui célébraient en cachette

le culte du Souverain céleste, suspendant son image dans leur maison et répétant la formule sacrée. Alors la secte s'éteignit pour la plupart.

Environ vingt-quatre ans plus tard, en 1611, Katô Kiyomasa, seigneur de la province de Higo (Kionouchi), succomba à une maladie dans sa province¹. Profitant de cette conjoncture, des disciples que Fabien y avait laissés, au district d'Oudo, commencèrent à propager sous main leur religion. Dans ce même district, au village de Founa-i, ils détruisirent un monastère de la secte Zen, le Jikkô-jî, et en chassèrent un prêtre nommé Chinnzô-chon. Celui-ci indigné se rendit à Kyôto et porta plainte auprès du Bureau des Cultes. De Yédo² on expédia un fonctionnaire qui fit une enquête sur les chrétiens, et rétablit la tranquillité dans le district. A partir de 1626, on vit de nouveau quelques individus parcourir les provinces de Tamba, d'Omî et les environs, et aussi les provinces plus distantes de la capitale, distribuant de l'argent, exhibant le Miroir des Trois existences, et exhortant le peuple à la conversion. Comme on entendait dire partout que cette secte reprenait vie, on chargea un fonctionnaire d'examiner les coupables avec la dernière rigueur. Quiconque n'abjurait pas était arrêté, mis dans un sac et expédié, soit à Sanjô-gawara, près Kyôto, soit au Champ d'équitation d'Osaka, soit à la Plage des Sept Routes (Chitchi-dô-no Hama) à Sôrai. Dans chacun de ces trois endroits, ils étaient mis en tas de cinquante sacs. Ceux qui voulaient encore abjurer sortaient en roulant du tas, dans leur sac, et exprimaient leur désir. Ils disaient à quelle secte ils voulaient se rattacher, et l'on appelait un bonze d'un temple de cette secte, et établissait un contrat par lequel ils entraient au service du patron de ce temple; ce contrat était envoyé au gouverneur de la ville. C'est l'origine des certificats de converti (téra-tôgata). C'est sans doute aussi à cette époque que naquit le nom de *coruban* (roulant par terre) donné à ceux qui abjurèrent leur religion.

1) Un des principaux lieutenants de Hidé-yochi; il fit en dernier lieu l'expédition de Corée, il avait reçu cette province en fief.

2) Depuis 1603, le siège du nouveau gouvernement (shôgunat) établi par Ié-yasu.

Vers le même temps, des traces de chrétiens se montrèrent encore dans la province de Tôtômi, à Chikitchi; c'étaient des disciples que Cosmo y avait instruits, pendant le court séjour qu'il y avait fait. Le gouverneur mit la main à ce que la secte fût anéantie. A Osaka, trois hommes refusèrent de « rimler ». L'un, le joaillier Chitchibei, fut crucifié; le second, le paysan Hatchi-ou-koun, également; le dernier, un marchand de légumes nommé Sô-kitchi, fut jeté à l'eau. A Kyôto, il y en eut quatre. Deux furent crucifiés, et deux brûlés vifs. A Sakai, deux furent crucifiés, et un tiré aux bœufs. Dès lors, la secte était anéantie.

Douze ans plus tard, en 1637, les chrétiens se soulevèrent dans la province de Hizen, à Amacouga; et se retranchèrent dans le château fort de Chinnabara¹. De Yedo, on envoya un haut fonctionnaire, qui réduisit tous les princes vassaux de l'île de Kianchou pour le siège du château. L'année suivante, en 1638, le 28 du deuxième mois, la citadelle se rendit. Le général Irô fut pris et tué par un membre de la famille Hosocawa, Chio-ya Sazacemon; vingt mille hommes et femmes furent massacrés dans le château. La secte était anéantie pour toujours. Cette même année, il fut fait défense aux navires des quatre pays d'Espagne, d'Amacawa, de Luzon et d'Angleterre d'entrer dans aucun port japonais.

La période qui s'étend de l'abolition du Monastère (1583) à la reddition de la citadelle d'Amacouga (1638) embrasse donc un espace de cinquante-quatre ans.

FIN

Ce livre est un résumé de l'ouvrage intitulé « Histoire des origines du christianisme ». Au début, on y trouve la géographie des pays chrétiens. On y dit que le grand roi d'un pays appelé

1) Comme on voit, Amacouga est un Roi (Chinn) à l'ouest de l'île de Kianchou. Le château fort se trouvait sur la terre ferme (Ara; plaines); on l'appelle aussi, pour cette raison, le château de la plaine.

Kôsimbi* désirant faire la conquête du Japon, envoya un de ses grands officiers nommé Koki (Grande-Joie?) au pays dit des Chrétiens, à 3000 lieues à l'ouest. Sur un pic de ce pays, le Pic de la Forêt céleste, se trouve un arbre nommé Santal. En cet endroit demeurait un Padre, nommé Frai Oucouan, qui était adonné aux observances de la secte du Secret secret, et avait acquis le pouvoir surnaturel de la toute-puissance. Il lui ordonna de se rendre par mer au Japon, et d'y soumettre le peuple à l'obéissance à cette secte¹. Ce que l'auteur ajoute ensuite, à savoir que le roi, espérant s'emparer d'un seul coup du Japon, y fit passer Oucouan; puis les différentes machinations de ses créateurs, les moyens qu'employèrent Oucouan, les deux Padre, les deux hermanos Grégoire et Marc; tout cela, il l'auroit appris au Japon même; c'est donc digne de foi. Mais on se demande de quelle bouche il tient ses informations sur ces pays étrangers, puisqu'on ne connaît chez nous aucun livre de ces pays. Elles sont par conséquent sujettes à caution, et, c'est pourquoi l'auteur du Résumé a supprimé ce début.

Pour ses informations géographiques sur ces pays chrétiens, il les doit au savant Nichikawa Nio-kôn².

Ce qu'on appelle ordinairement le monde est formé de cinq continents, l'Asie, l'Europe, la Libye, l'Amérique et la Magellanie (sic). Le pays que le livre ci-dessus appelle Kôsimbi comprend quarante-deux provinces, mais n'est pas de même espèce que le Japon. Quoiqu'il soit qualifié de grand royaume, on est étonné de ne le trouver nulle part dans ces cinq continents. Aussi tous les passages y relatifs ont-ils été retranchés dans le résumé, qui a alors pris le titre, quelque peu altéré, d'*Histoire de la grandeur et du déclin du Convent des Barbares du sud*.

1) Voir l'Appendice C.

2) Il s'agit, je suppose, tout simplement du roi de Portugal et d'un missionnaire de Goa. Sur des informations confuses, et altérées encore dans la mémoire des Japonais, naît la légende ou l'ouï-rumour sur des civilisations barbares.

3) Antécédents et géographie du commencement du xvi^e siècle. Il tenait des Hollandais ce qu'il savait de géographie étrangère.

RÉSUMÉ DES CROYANCES DE LA MAUVAISE RELIGION¹

PAR HENRI MATAI

Pour prendre les choses dès le début, nous dirons donc que vers la fin de l'ère Tam-mou (1532-34), des marchands venant de Rome, capitale du pays d'Italie, l'un de ceux des Barbares de l'ouest, abordèrent au pays de Bouïgo (dans l'île de Kionouchi). Leur navire avait fait voile, de la mer occidentale, d'abord vers le sud, et du sud de nouveau vers le nord, pour arriver au Japon; c'est pourquoi les Japonais appelèrent ces gens « les gens de la capitale du sud ». Sur ce navire, il y avait, tant de marchands et de passagers que de matelots, environ deux cents hommes. Deux d'entre eux se faisaient remarquer par leur figure et leur costume. L'un se nommait saint François Xavier, et l'autre Gaspard. On les appelait Padre, c'est-à-dire en japonais O-chô². Ils avaient un compagnon nommé Lorenzo, qu'ils traitaient d'hermano, ce qui veut dire chez nous : président d'une assemblée religieuse. Il était originaire de la province de Yamato, où il avait grandi sous le nom de Ryô-sai³. De la province de Satsouma, il se rendit à Rome, où on l'instruisit dans la religion du Souverain céleste; puis il revint au Japon. Il appelait cette religion le christianisme. Actuellement, il remplaçait les Padre dans la prédication, et convertit au moins une centaine de personnes. Xavier, dans l'intérêt de la propagande, resta quelque temps au Japon, tandis que le Padre Gaspard retourna à Rome l'année suivante, pour en expédier plusieurs autres Padre au Japon. Dans la suite, Xavier réussit à convertir le roi, fonda des monastères et prêcha sa religion avec un tel succès que les convertis ne se comptaient plus. Trois ans plus tard, onze Padre vinrent à bord d'un vais-

1) Ce traité est joint, sans autre indication, dans le même volume, à l'histoire qui précède. Le nom de l'auteur est un pseudonyme.

2) Hieronymus, le Père de l'île de Ceylan.

3) Celui que saint François Xavier appelle Anger, Voir l'Appendice B.

seul marchand, et débarquèrent dans l'île de Hirado, province de Hizen (Kiouchou). Ils prêchèrent ensuite à Omoura, à Chimbura, Nagasaki, Amatsouça; dans tous les coins de la province de Tchitou-sén; dans celle de Boungo, à Ogoura; puis à Osaca (province de Sétsou), à Fouchimi (dans celle de Yamato); enfin à Kyôto et dans une quantité d'autres endroits, discreditant le bouddhisme et les dieux du chintaisme, faisant des aumônes et ébranlant hommes et femmes dans leur ancienne foi. Ils opérèrent des conversions innombrables. Ensuite, ils choisirent des hommes de talent parmi leurs disciples, souvent des bouzes dépourvus de l'esprit religieux bouddhique, leur assignaient des appointements, leur donnaient un semblant d'instruction dans les doctrines bouddhiques, les principes de Confucius, le culte des Camis; puis ils en faisaient des hermanes, qui prêchaient la nouvelle religion. Ils employaient toute espèce de moyens fallacieux pour égarer le peuple. Ils n'avaient pas dès l'abord proclamé les principes de leur secte, ni attaqué ceux des autres. Ils s'étaient contentés de se gagner les cœurs par des aumônes et des paroles affectueuses. Ensuite, ils commencèrent peu à peu à exalter en secret leur croyance, et à dénigrer les autres. Quand leurs auditeurs en étaient arrivés à ce point, où ils ne savaient pas s'ils les devaient croire ou non, ils leur tenaient ce discours :

« Si vous voulez vous fixer sur la supériorité de notre religion écoutez-en au moins les principes essentiels. Si elle ne vous convient pas, vous garderez la vôtre; si nos principes gagnent votre assentiment, changez de religion. » Ces gens répondaient : « C'est justement ce que nous voulons. Faites-nous donc connaître votre religion. » Alors, ils disaient que c'était une religion extrêmement profonde et pleine de mystères; et, fermant toutes les portes, n'admettaient plus personne d'autre à entendre leurs doctrines. La prédication secrète des principaux points de leur religion avait lieu toute la semaine; celle du premier jour de la semaine se nommait le *senkio* (saint?) *sermon*, ce qui se traduit en notre langue par « changer de religion ». Ils critiquaient violemment nos trois religions, insultaient nos Camis et s'en prenaient surtout au bouddhisme qu'ils décriaient le plus pos-

sible, pour la raison que le bouddhisme parla des vicissitudes des existences futures, et qu'ils voyaient certaines ressemblances avec leur propre religion. Leurs attaques n'étaient pas sans habileté. A cette époque, les six sectes bouddhiques de Nara n'avaient guère d'influence parmi le peuple; et la secte Tendai et la secte Chingon cultivaient principalement les rites des invocations et des prières; le vulgaire ne connaissait pas même de nom ces deux sectes; qu'aurait-il pu savoir de leurs pratiques et de leurs doctrines? A plus forte raison ne savait-il rien de leurs livres sacrés, ni des traités qu'ils expliquent (çâstras), ni des développements qu'ils en faisaient. Les trois sectes Zen, Nembutsuon et Nitchi-rén étaient alors fort en vogue, ce qui faisait que beaucoup d'hommes et de femmes, nobles ou obscurs, y adhéraient et en prenaient au moins le nom. Il en résultait que les gens entendaient parler de ces sectes, au moins de leur nom et d'une façon toute superficielle, et disaient: « Le bouddhisme, c'est l'art de se procurer le bonheur dans cette vie et dans l'autre. » Voilà à quoi se réduisaient leurs notions. Le bouddhisme, en effet, semble facile à connaître, mais en réalité, il est difficile de le bien connaître!

Dans le sermon du premier jour de la semaine, les Étrangers disaient: « Le bouddhisme a pour article suprême la doctrine du néant. Dans les stances dans lesquelles le Bouddha transmet sa doctrine à Kacyapa, il est dit: La doctrine suprême de la religion, c'est que les modes (ou choses) n'existent pas. Mais si absolument rien n'existe, d'où viennent le ciel, la terre et toutes choses? C'est le Souverain céleste, Dieu (téloug) qui les a faits. En outre, il vient au secours des hommes. C'est une doctrine pleine d'enchaînements mystérieux, aussi ne la comprenant pas clairement, on a inventé la doctrine du néant. On prêche toute espèce de choses sur le Grand et le Petit Vâhula, sur l'enseignement transitoire et le définitif, l'apparent et le secret, pour fourvoyer et égarer le peuple. Aussi aujourd'hui les prêtres de toutes sectes ne prêchent que des erreurs et abusent le monde. Ils ont, il est vrai, de nombreux disciples; mais considérez un peu leurs trois grandes sectes. Voici d'abord celle de Nitchi-rén qui enseigne la foi à Çakya et à

pour fonderment le soutra du Lotus de la Vraie religion (Saddharma-pundarika). Elle croit qu'en répétant continuellement le titre de ce soutra, on gagne des mérites par lesquels on renait après la mort dans le Paradis, la Terre pure de Calme et de la Lumière. Quel de plus insensé? Car Çakya était un homme, fils du roi Goundhouchana (Rix par) dans l'Inde centrale. Étant homme, comment peut-il porter un secours efficace aux hommes?

« Ce n'est pas tout. On nous parle des cinq cents grands vœux qu'a faits Chaka (Çakya). Mais ce sont des vœux faits au Souverain céleste, à Dieu; car dans tout vœu, le vœux-met son appui en celui qui est le maître de l'objet du vœu. Sans un Souverain céleste pour donner l'objet du vœu, comment peut-il y avoir de vœu? Généralement on ne fait pas attention à ce point; pourtant, il importe d'y réfléchir. De quoi vous servent tous les volumes de ce livre sacré de la secte? Hors le Paradis céleste des chrétiens, il n'y a nulle part de séjour de félicité. Comment ce Paradis du Calme et de la Lumière pourrait-il exister en même temps?

Pour ceux qui appartiennent à la secte Nemboutsou, ils fondent leur espoir en Amida. Ils répètent perpétuellement son nom, et croient ainsi mériter de renaitre dans la Terre pure (Paradis) de l'ouest. Ce n'est pas vrai. Dans le soutra de la Vie infinie, il est dit : « Il y eut autrefois un roi qui abandonna son royaume, renonça à sa royauté et se fit ascète; il se nommait le bhikshou (religieux mendiant) Dharmakoca. C'était le Bouddha appelé Roi indépendant dans le monde¹. Il prononça quarante-huit grands vœux ayant trait aux œuvres qui assurent le Paradis et aux pays magnifiques qu'habitent les Bouddhas. Ses vœux étant accomplis, il demeura en paix dans les régions de l'ouest, et dès lors s'appela le Bouddha Amida, etc. — Mais celui-là encore n'est qu'un homme.

« Qu'est-ce que cela signifie : le Roi indépendant dans le monde? C'est le Souverain du ciel, Dieu, qui a fait le ciel, la terre et le monde, qui a fait naître toutes choses, animées et inanimées, et

1) Sanskrit *lokyata raja*.

qui manifeste dans le ciel, la terre et le monde, sa substance existant par elle-même¹. Pour cette raison, nous l'appelons le Roi existant par lui-même (indépendant) dans le monde. Enfin, ce Paradis de l'ouest n'est rien autre que l'humanité d'ici-bas. Ceux qui croient, en répétant perpétuellement le nom d'Amida, gagner le Paradis de l'ouest, sont les plus fous des hommes.

« Passons à la secte Zén (ou de la Méditation). Elle n'admet aucun autre enseignement que ces paroles : « Le Vénérable, tenant dans ses doigts un lotus, sourit. » Elle enseigne que la méditation selon le Véhicule suprême consiste à figurer les mots à l'aide des doigts²; l'esprit de l'homme devient un Bouddha dès qu'il comprend sa propre nature³. Mais comparez ceci à notre dogme d'un Dieu sans commencement ni fin; vous verrez bientôt que si le langage de cette secte semble être élevé au-dessus de toute idée, il n'y a au fond rien de plus vide que ses croyances. Un prêtre bouddhiste demanda à Chô-chou : Un jeune chien possède-t-il la nature virtuelle d'un Bouddha, ou non ? Il répondit : Non. Ce mot de non ou rien, voilà l'article le plus sublime de tous les enseignements de Chaca, voilà la conception dernière de tous les Bouddhas; ce seul mot de : rien, leur suffit à répondre à toutes questions. Pourquoi ? Parce qu'ils ignorent qu'il y a un Dieu. Ils disent : Par ses propres paroles, on devient un Bouddha. Vaine et fausse croyance ! Comment obtenir la félicité céleste, à moins de mettre son appui en Dieu ?

« Quant à vos dieux nationaux, les Camis, voici ce qui en est. Quand un homme mourait, ses descendants bâtissaient un temple où ils adoraient leur ancêtre. Quelquefois, dit-on, après sa mort, son âme devenait un esprit courroucé, et causait toute espèce de maux aux hommes. Ceux-ci portaient leurs adorations à cet esprit, dont ils faisaient une divinité. Parfois aussi, c'était l'esprit de certains animaux qui tourmentait les hommes; ceux-ci lui

1) Ou : indépendante ?

2) Il s'agit des *mandala* mystiques, ou signes symboliques formés avec les doigts enlancés de certaines façons, et qui jouent un grand rôle dans les cérémonies religieuses de cette secte (Voy. *in* : *maïtré* *maïtré*).

3) Qui est un Bouddha en puissance.

adressaient des supplications et en faisaient un dieu. Tout cela est un tissu d'erreurs. Comment l'esprit des hommes ou des animaux pourrait-il conférer des biens aux hommes ?

« Voilà pourquoi ceux qui détruisent les temples des Kamis, qui jettent au feu les images bouddhiques, font une œuvre très méritoire devant Dieu.

« Voici maintenant ce que croient les chrétiens.

« Ceux qui ont mis leur confiance en Dieu, ressuscitent, après la mort, dans le Paradis (paraiso), avec un corps indestructible. Ils jouissent d'une félicité sans bornes. Il y a, au-dessus de nous, par delà dix ciels, un ciel nommé Paradis. Là réside un Souverain appelé Dieu (tôion). Sa substance n'a ni commencement ni fin ; il est l'autour du ciel, de la terre et de toutes choses, la source de la sagesse, la source de la miséricorde, la source de toutes les lois, le maître de toutes les vertus. Étant un corps qui existe par soi-même, on l'appelle « substance spirituelle » (spirits), ce que l'on rend en notre langue : qui ne naît ni ne périt. Il créa d'abord un grand nombre d'anges (louancho) pour le servir constamment. Leur chef, nommé Lucifer (Rousouher) réunissait en lui toutes les vertus, et était indépendant à l'égal de Dieu. Ensuite Dieu créa le ciel, la terre, le monde et tout ce qu'on y voit. Comment s'y prit-il ? Il n'eut qu'à prononcer ce seul mot : *fiat*. Du moment qu'il eut suscité en lui-même la pensée créatrice, toutes choses prirent naissance.

« Ensuite, il prit de la terre pure, nommée lamagêna (1) et en fit un jeune homme, appelé Adam. Il le fit dormir pendant trois heures, et prenant un os de son flanc droit pour y attacher de la terre tout autour, il en fit une jeune femme, Èva. Il les maria et les fit habiter dans le pays de Tériari (2) situé au-dessus du centre du monde, un lieu où ils jouissaient de la félicité. Tous les autres pays servaient d'habitation aux oiseaux et aux bêtes. Dieu créa aussi des fruits de longue vie, qui suffisaient à leur nourri-

(1) Lit. : « un Os du sexe mâle »

(2) Je ne sais pas identifier ce nom. Un des missionnaires catholiques qui virent à cette époque au Japon est appelé Tériari, Est-ce Théodore ? D'après un autre récit, Tériari signifie : terre de délices.

turs. Ceux qui en mangeaient acquiesçaient un corps impérissable. Dieu prononça alors cette défense : Un des fruits de ces arbres est le maçan 7. Gardez-vous d'en manger. Si vous le faites, vous serez conduits dans le pays des oiseaux et des bêtes, et vous deviendrez des corps mortels, assujettis à la souffrance.

« Ainsi, d'entre toutes les choses, les oiseaux, bêtes, plantes et arbres sont nés une fois et doivent finir une fois. Le ciel et la terre, les génies et l'âme des hommes ont eu un commencement et ne doivent jamais finir. Le Souverain céleste, n'ayant jamais commencé ni fini d'être, est l'origine de toutes choses. Ensuite, Lucifer, voyant Dieu fermement établi sur son trône de Vertus, conçut le désir de lui ravir sa dignité. Il liguait tous les anges (ancho) contre lui. Alors Dieu, lui lançant un regard courroucé, le chassa dans le monde inférieur, et le plaça dans les flammes d'une grande fosse de feu. C'est ce qu'on appelle l'Enfer (infer), traduit en notre langue par *Ifigocou*¹. Alors Lucifer dit : Je voudrais bien faire partager mes souffrances à Adam et Ève. Il se transforma donc en un diable² et se rendit à Térinari, où il dit à Ève : Pourquoi ne manger-vous pas du fruit maçan ? Elle répondit : Le Souverain céleste l'a défendu. Il répliqua : Ceux qui en mangent deviennent complètement indépendants, comme celui qui a créé le ciel et la terre, et occupent le même rang que notre Souverain céleste ; voilà pourquoi il l'a si rigoureusement défendu. Mangez donc de ce fruit³. Ève en prit et en mangea. Adam lui demanda : De quel fruit mangez-vous ? Elle répondit : J'ai goûté du fruit maçan, sur l'exhortation du diable. Adam dit : J'en veux manger aussi. Quand il l'eut fait, le Souverain céleste chassa les deux époux dans le monde inférieur. Tous les êtres des temps suivants sont leurs descendants, et pour cette raison, assujettis dans leur corps à naître et à vieillir, à être malades et à mourir.

« Soixante ans après la création du ciel et de la terre, naquit

1) « Priam souterrain », l'un des autres bouddhiques.

2) Litt. « en un tégon », être fabuleux de la superstition japonaise, pourvu de griffes, d'un grand nez, d'oreilles, etc. Devenu un tégon agilité, se ligant, devenu orgueilleux.

Jésus-Christ (Jéssu-Cristo). Il a dit lui-même : Je suis le Souverain du Paradis, le Saint sans commencement ni fin ; j'ai créé le ciel et la terre, j'ai établi toutes choses dans le monde. Je suis une incarnation de Dieu. Afin de porter secours aux âmes dans leurs existences futures, je suis descendu pour un peu de temps dans le monde. Ceux qui suivront mon enseignement et auront mis leur confiance en Dieu, eussent-ils des péchés gros comme une montagne, ils seront abolis, et le Souverain leur accordera les joies du Paradis.

« Cependant, il y a de grandes différences entre les dévots, et leur félicité ou leurs peines sont en conséquence. Selon que leur dévotion est plus ou moins profonde il y en a de quatre espèces. Les premiers sont ceux qui appartiennent à quelque autre religion et cherchent en elle à gagner la vie future. Ils ne peuvent venir au ciel ; ils sont précipités dans l'enfer ; car il n'y a aucun autre maître de l'univers que Dieu. En second lieu, ceux qui, bien que chrétiens, n'ont pas suffisamment pratiqué leurs croyances ; le Souverain céleste ne leur permet pas de remonter tout de suite au ciel ; il leur fait d'abord séjourner dans le Purgatoire (*puratori*), où ils endurent des peines légères, sans jouir d'aucun bonheur. Lorsqu'ils ont passé là un certain nombre d'âges, le fonds de leurs œuvres précédentes est épuisé, et il leur est permis de remonter au ciel, où ils jouissent de la félicité. En troisième lieu, ceux qui ont parfait toutes les bonnes œuvres, et à qui il est donné de remonter immédiatement au ciel. Ils sont assis dans une salle de pierres précieuses, revêtus d'habits produits spontanément pour eux, et ils prennent des brayages d'immortalité qui leur font un corps capable de durer éternellement. Leur félicité est immense. Enfin, ceux qui, lorsque les lois d'un pays interdisaient cette religion, n'ont cependant pas voulu l'abjurer, lui ont sacrifié leur vie et sont morts dans le martyre (*martiri*). Ceux-là, quelle que soit la valeur de leurs autres œuvres, remontront immédiatement au ciel pour y vivre heureux.

« Un temps viendra où le ciel et la terre seront détruits ; on l'appelle *Chionigocérar*¹. Dans notre langue, cela équivaut à dire :

1) Jugement céleste ? On sait que les Japonais, n'ayant pas de *i*, sont forcés de le remplacer, dans la transcription des noms étrangers, par *r*.

Toutes choses sont également mises en lumière par force. À la consommation des siècles, sur l'ordre du Souverain céleste, le ciel, la terre et ce bas-monde périront dans les flammes; toutes choses, animées ou inanimées, seront anéanties: ensuite tous les hommes revivront avec leur ancienne apparence. Ceux qui naîtront dans les lieux heureux auront un corps resplendissant par lui-même; ceux qui seront précipités dans les régions mauvaises, n'auront que la peau sur les os. Plus tard, ils seront tous rassemblés du pays de Judée, dans la vallée de Josaphat (Chocatt); le Souverain céleste y descendra, et séparera les bons, qui siégeront à sa droite, des méchants, qui seront placés à sa gauche. Les méchants seront précipités à jamais dans l'enfer, pour y endurer des tourments; les bons suivront le Souverain céleste et renaîtront au Paradis, où la félicité leur sera donnée.

« Jadis, Christ prêcha cette religion en Judée, aux alentours de la capitale Jérusalem (Zerzaren); il eut un nombre immense d'adhérents. Mais Judas (Djittas), poussé par la jalousie, se rendit à Jérusalem et dit au gouverneur Pilate (Hirantos): Christ prêche une religion mauvaise, et jette le trouble parmi le peuple. Veuillez faire exécuter cet homme. Le gouverneur envoya des soldats arrêter le Christ, et le fit suspendre à la croix sur le mont Calvaire (Carvaris), puis tuer d'un coup de lance. Le Christ dit: Pour secourir les êtres dans leurs existences futures, je fais volontiers le sacrifice de ma vie, et me laisse suspendre à la croix; je prends sur moi ces souffrances, en me substituant à tous les êtres, et j'offre par là le rachat de leurs crimes.

Sept jours plus tard eut lieu sa résurrection, avec toute espèce de particularités étranges. Ainsi le peuple conçut pour lui une vénération sans bornes. Puis il monta, vivant, au ciel, et disparut.

« Ces choses étant telles, il ne peut y avoir pour les hommes aucun autre chemin de salut que cette religion. La vie passe comme un rêve: hâtez-vous de vous convertir! »

Telle était la prédication des missionnaires. Leurs auditeurs les priaient de leur enseigner à se convertir. Les Padres procédaient alors à la cérémonie d'admission. Ils mettaient d'abord

sur le front des néophytes un mouchoir blanc, et leur faisaient tenir à la main un cierge; ils leur mettaient du sel dans la bouche et leur faisaient une aspersion d'eau sur le sommet de la tête, accompagnée de la récitation d'un texte. Puis ils entraient dans la chambre des Padre et se confessaient. Alors les Padre leur donnaient à manger un gâteau de froment, et à boire du vin de raisins. Ensuite, ils se présentaient au Padre directeur. Celui-ci traçait sur leur front le signe de la croix, leur frottait la tête d'huile, et leur donnait avec la main un coup au côté droit du visage. Après cela, ils se comportaient de la façon que voici pendant la journée. A l'heure du repas, ils avaient soin de faire le signe de la croix, avant de boire et de manger. Ils se frappaient le dos jusqu'au sang, afin d'atténuer leurs péchés par cette œuvre méritoire. Matin et soir, ils prenaient leur rosaire et répétaient les prières (*orachobo*); ils se penchaient au cou un objet appelé *tariki*(?), et avaient encore différentes autres pratiques.

Ils avaient un enseignement particulier, propre à exciter chez les croyants une fermeté inébranlable; ils l'appelaient : *fidex* (*hides*). Il consistait à susciter en eux-mêmes cette pensée : Les pierres de tous les mille grands mondes peuvent s'user, mon cœur ne changera pas encore. A ceux qui pensent ainsi, il n'est pas difficile de changer un pic de montagne en une vallée, et la mer en une montagne. Ils mettaient par écrit cette résolution et la scellaient de leur sang; on la déposait ensuite à l'église (*ekrencha* = *ecclesia*), mot qu'on traduit chez nous par : monastère.

Ils avaient aussi une manière d'instruire les fidèles à former des vœux; c'est ce qu'ils appelaient la grâce (*caraca* = *gratia*?); en notre langue, cela équivaut à : assistance. En cas que leur religion soit interdite par les lois, les fidèles dont la *fidex* est ferme doivent concentrer toutes leurs pensées sur leur croyance et faire abandon de leur vie terrestre; puis, lorsqu'ils sont exposés à des souffrances intolérables, jetés dans les flammes, ils doivent élever un instant leur pensée à Dieu, de toutes leurs forces, avant d'affronter le supplice. Alors le Souverain céleste

sé substitue au supplice, unit ses forces aux siennes, et endure avec lui ses souffrances. Ainsi, il est bientôt délivré; un instant de peine, et il est assis au ciel, au sein de la félicité.

Ainsi les martyrs sont déchargés de tous leurs crimes, assent-ils même tué leur prince ou leur père; car ils ont l'autorisation du Souverain céleste d'entrer immédiatement au ciel.

Depuis la fondation de cette religion par Jésus-Christ jusqu'à la présente année, cinquième de l'ère Chô-hô, il s'est écoulé 1647 ans¹.

FIN

APPENDICE A.

(*Nihon Genshi-chi*, Histoire des familles féodales du Japon, début du livre XIV) :

Le jour du nouvel an de 1574, tous les officiers militaires du Gokinaï (ou cinq provinces autour de Kyôto) vinrent à Guifou présenter leurs félicitations à Nobounaga. Celui-ci leur fit servir du vin. Après qu'ils eurent vidé trois fois leurs coupes, Nobounaga, s'adressant à l'assemblée, dit : « J'ai du sakana² excellent; veuillez donc y goûter, je vous prie. » Et il ordonna à ses pages de lui apporter certaine halle. Ils la posèrent devant sa place. Tous les yeux étaient fixés sur cette halle. Nobounaga offrit la coupe de vin à Chikata (un de ses principaux lieutenants), et souleva de sa propre main le couvercle de la halle — on vit alors deux tôtes, celle d'Agacoura Yochi-cagné, et celle d'Acaï Naga-

1) Cette date correspond à l'an 1618, d'après les tables astronomiques. En 1634, le Chôgôn chargé le savant Abé Yasou-yuki de réformer le calendrier, qui, depuis la révision de l'an 861, n'avait jamais été vérifié. On trouva entre autres que les solstices de soleil jusqu'à l'an 1616 comportaient de graves erreurs de dates.

2) Miro ros, surtout pourvu non, que l'on mange pour faire boire.

maça, revêtues d'un enduit de poudre d'or. Tous les officiers éclatèrent de rire, et s'écrièrent : Voilà de bon sazana ! Qui est-ce qui ne voudrait pas boire à pleine coupe ? Nebounaga reprit : « Voilà les deux hommes qui me causèrent des embarras pendant tant d'années, et m'empêchèrent de conquérir promptement le Gokinai. »

APPENDICE II

(Extrait de l'Histoire du Japon, *Nihon Tei-couan-shi*, 2^e éd., 1889, p. 401 et suiv.)

A cette époque, vers la fin du xvi^e siècle, on voit avec étonnement que le christianisme sembla sur le point de faire la conquête de tout le Japon, qu'il inonda de ses flots. Vers 1547, un jeune homme, nommé Ryô-sai, ayant commis un meurtre, s'enfuit à Goa. Là, il se fit chrétien et reçut le baptême. Il changea son nom en celui d'Anjirô. Un jour, dans un entretien avec des Jésuites de cette contrée, il les pressa d'évangéliser le Japon. Là-dessus, l'éminent prêtre François Xavier, accompagné d'Anjirô et de deux ou trois missionnaires, vint débarquer à Kioochima (Ile de Kioochou), en 1549, le neuvième mois ; le christianisme entraît pour la première fois au Japon. Dès lors, d'autres missionnaires espagnols et portugais arrivèrent successivement à Kioochou. Ils avancèrent ensuite à l'est, et atteignirent Osaka et Kyôto. Ils répandirent leurs croyances à pleines mains, et pendant l'espace d'une trentaine d'années, ils purent faire pénétrer leur culte à peu près dans toutes les parties de l'empire. Dans l'île de Kioochou, ils comptaient une foule d'adhérents à Nagasaki, Omoura, Foucabori, Arima, Yanagizawa, Yatsoejiro, Amacouça. Dans les provinces du centre, ils étaient nombreux à Hirrichima et à Yama-goutchi ; dans la région du sud, à Wacayama (province de Ki) ; pareillement à Kyôto, Osaka, Sarai, Fouchimi (région du Gokinai). Ils avaient pénétré encore plus loin à l'est, dans tout le Couantô, jusqu'à Sendai et Aïdou ; au nord, jusqu'à Canazawa. On eût dit que ce puissant mouvement allait ébranler

le Japon tout entier. On comptait alors plus de trois cents missionnaires, deux cent cinquante monastères et trois cent mille adhérents. On vit des seigneurs comme Omoura Tomomassou, Arima Yochitomo (dans la province de Hizen, Ile de Kiouchou) pousser l'ardeur de la foi jusqu'à envoyer des ambassadeurs à Rome, au pape Grégoire XIII, avec des lettres où ils affirmaient leur croyance, et des présents. Ils promettaient solennellement de dévouer toutes les forces de leur corps et de leur âme à l'intérêt de la religion. Le seigneur Daté Masamouné envoya également un de ses officiers à Rome.

En 1568, Oda Nobounaga se fit présenter Ouroucan¹ et un autre Padre. Il leur bâtit à Kyôto le Convent des Étrangers du Sud et lui donna un revenu de 500 couan dans la province d'Omi. Puis il fit venir d'autres prêtres du Portugal, et donna aux missionnaires, sur le mont Ibouki, un espace de 50 tchô, où ils plantèrent des arbres et des herbes rares de leur pays. Cependant, plus tard, leurs progrès extraordinairement rapides et l'ardeur de leurs convertis commencèrent à déplaire à Nobounaga, et il les prit peu à peu en aversion.

Lorsque Toyotomi (Hidé-yochi) succéda à Nobounaga, on voyait apparaître des présages de violents démêlés entre le christianisme et le bouddhisme. Hidé-yochi craignit pour l'intégrité du pays et décida de supprimer le christianisme, à la date de 1586. Quoique l'édit de suppression ne fut pas encore exécuté avec la dernière rigueur, il y eut déjà beaucoup de supplices. (Dans la seule année 1590, près de deux cents personnes furent exécutées.)

En 1592, une ambassade du gouverneur de Manille vint au Japon; des Franciscains l'accompagnaient. Au mépris de l'édit, ils prêchèrent publiquement dans les rues de Kyôto. Hidé-yochi conçut dès lors une véritable haine pour cette religion, et la traita avec une sévérité toujours plus grande.

Quand Ié-yass vint au pouvoir, on se relâcha un peu de ces rigueurs, et le christianisme sembla devoir fleurir de nouveau. Les Hollandais faisaient alors un grand commerce avec le Japon,

1) L'auteur dit par erreur : Ouroucan et Padre, tous deux...

et ne songeaient qu'à y renverser les Espagnols et les Portugais (avec lesquels ils étaient en guerre en Europe).

En 1614, ils surent se procurer, par un chrétien japonais à bord d'un vaisseau portugais, une lettre secrète envoyée au roi d'Espagne, et la firent tenir au Chôgoun. Elle renfermait le plan d'une conjuration entre les chrétiens japonais et les Portugais, pour renverser le Chôgoun; la convention par laquelle les Japonais s'engageaient à fournir aux Portugais les soldats et les vaisseaux nécessaires; les noms des grands seigneurs japonais qui participaient à cette révolte; enfin ils disaient qu'ils espéraient jouir de toute la faveur du pape, une fois que leur conjuration aurait réussi.

Ié-yass prononça alors l'abolition du christianisme dans toute l'étendue du Japon, et fit expulser les missionnaires; contre les récalcitrants, il prononça des peines sévères. Dès lors, les adhérents à cette religion vécurent sous un régime de cruelle oppression.

En 1637, leurs restes, au nombre d'environ quarante mille, se soulevèrent; leurs centres de résistance étaient Amacouça et Chî-mabara. Le Chôgoun envoya contre eux une puissante armée et les extermina. (Les Hollandais, dit-on, aidèrent le Chôgoun avec des vaisseaux de guerre, et tirèrent à boulets sur l'armée des rebelles.) Là-dessus, le gouvernement chôgounal adopta le principe de la fermeture du pays, interdit à tout étranger d'entrer au Japon (excepté aux Hollandais, aux Chinois et aux Coréens), et défendit non moins sévèrement à tout Japonais de se rendre en pays étranger. Dès lors, le christianisme avait cessé d'exister, et le bouddhisme eut le champ libre.

Il est évident, d'après tout ceci, qu'Ié-yass avait eu d'abord l'intention de faire fleurir les relations entre le Japon et les pays étrangers, et que les embarras que causa le christianisme sont l'unique cause du parti que le gouvernement finit néanmoins par prendre, de fermer absolument le pays aux étrangers. Il est clair que l'on craignait de voir les chrétiens s'emparer à la fin du Japon.

APPENDICE C.

Identification de quelques noms propres.

a) A la page 2 et suivantes, il est question d'Ouroucan; c'est un des noms qui reviennent le plus souvent dans les nombreuses chroniques relatives à l'introduction du christianisme au Japon. A la page 15, on parle de Fouroucôm. Je me suis demandé si ces deux noms ne désignent pas le Père Valignan, qui vint au Japon en qualité de visiteur. Ouroucan, d'après certain récit, y arriva déjà en 1564. On et fon s'échangent facilement dans une bouche japonaise, quand il s'agit de prononcer un nom étranger. On a vu, aux pages 15 et 46, le mot anga transcrit *fouancho* et *lancho*. Le *n* final d'Ouroucan est, dans d'autres documents, très souvent remplacé par *m*. En tout cas *Fouroucôm* me paraît bien être ce Père Valignan, qui dirigeait dans la province de Homgo un collège et un séminaire, fondés par le seigneur de cette province (voir les *Actes des apôtres modernes*, 1852, t. III, p. 111).

b) Tous les différents textes que j'ai sous les yeux, et même celui que je traduis, à part le passage de la p. 277, donnent, au lieu de Marcos, Yariis. Je crois que la divergence provient simplement de ce qu'on a mal lu, dans la suite, les phonétiques chinoises employées d'abord pour transcrire ce nom. La phonétique initiale *mi* est la même que celle qu'on rencontre par exemple si souvent dans le nom d'Amida. Dans un nom purement japonais, elle se lit *ya*. De même *ko* (qui est le caractère signifiant *démontrer*, à la clef 44) se lit en japonais pur, et non plus comme phonétique, *i*. Ces quatre phonétiques donnent Miricos, c'est-à-dire Marcos: il y a d'autres exemples, dans ces textes, de *mi* ou *me* pour *ma*.

c) A la page 276, il est question d'Amarava, nom qui se trouve dans tous les grands dictionnaires et encyclopédies du Japon, mais que l'on n'a pas encore identifié. La terminaison *cava* correspond au caractère chinois de *port*; c'est donc le port d'Ama, de même que Hong-kong est le Port des parfums. Les Japonais ont dû prendre ce nom tout fait des Chinois ou d'autres étrangers;

car, sans cela, ils auraient prononcé ce *saïx* ou *long* (ou même *kiang*) à leur façon, c'est-à-dire *ki*. Je ne sais s'il s'agit de Macao : mais alors les Japonais auraient su que c'était un port de Chine ; ou peut-être d'Amboine ; dans les Moluques, ou, d'après une des lettres de saint François Xavier, le roi du Portugal tenait garnison, et les Portugais avaient un comptoir.

Le premier passage de la p. 276 offre justement un exemple de la défiguration des noms étrangers par des erreurs de copiste, dont j'ai parlé ci-dessus, à propos de Marcos. Il donne la lecture : port d'Ayon ; mais il est indubitable qu'il s'agit d'Amu. Une légère altération de la phonétique chinoise suffit à amener cette erreur.

En 1686, un vaisseau ramena de ce port douze Japonais que le vent y avait poussés. Cela ne prouve pas qu'il fût proche du Japon ; car, en 1709, nous voyons un vaisseau chinois ramener quatre Japonais que le vent avait entraînés de Yedo à Laçon.

Enfin, à ce propos, qu'on voit à plusieurs reprises, dans les chroniques de l'époque (fin du xvi^e siècle), les Portugais arriver à Kionchon en compagnie de vaisseaux de Djagalara, c'est-à-dire Java.

d) Je ne sais à quoi correspond le nom de Kôsimû (p. 39) : il doit désigner le Portugal, vu que tout ce qu'on en dit dans le présent ouvrage se rapporte selon d'autres recits au Portugal. Voir, p. 279, la description des missionnaires.

Alfred Muzjon.

LEFÈVRE D'ÉTAPLES

ET LA

TRADUCTION FRANÇAISE DE LA BIBLE

I

La Bible dite d'Anvers, version en langue vulgaire par Lefèvre d'Étaples, imprimée en entier en 1530, se trouve être la première Bible française protestante, « manifestement luthérienne », comme l'on aurait dit à cette époque. Non seulement elle a sa place glorieuse dans les débuts de la Réforme française, mais elle est la source d'où sortira pendant longtemps le double courant des versions huguenotes et catholiques. Le caractère spécifiquement protestant de cette Bible semble d'ailleurs avoir échappé à la plupart des critiques du temps, et Richard Simon revendique, dans son *Histoire critique*, pour les catholiques l'honneur de cette traduction. Ce seraient, d'après lui, les docteurs de Louvain qui auraient donné l'exemple aux Réformés. Il faut qu'il ait considéré cette Bible de Lefèvre bien superficiellement pour ne pas avoir remarqué les notes à tendance luthérienne de l'édition de 1534. C'est ce que fait observer avec finesse Denis Nolin (N. Indès) qui, en 1710, prouva, dans une dissertation, et la paternité de Lefèvre et le caractère protestant de cette édition. D'ailleurs actuellement, si ce n'est par quelques monographies spéciales sur le sujet, on connaît encore fort peu cette traduction de la Bible et nous pourrions citer des Histoires de la Réformation qui donnent la Bible d'Olivétan pour la première édition de la Bible traduite en français. C'est donc rendre justice à Lefèvre d'Étaples de le remettre à la vraie place d'honneur qui lui revient de droit dans l'histoire des versions bibliques.

Lefèvre a d'ailleurs trouvé un vaillant défenseur en M. Douen, de la Société biblique de Paris. Ses notices détaillées sur Lefèvre ne sont que les préludes de l'ouvrage qu'il prépare sur cette grande figure de la Réforme. Jusqu'à présent le travail le plus complet sur Lefèvre est représenté par les thèses françaises et allemandes du C. H. Graf. Toute la partie relative à la vie de Lefèvre, aux ouvrages antérieurs à sa traduction de la Bible, aux commentaires latins est magistralement traitée ; mais tout ce qui a trait aux traductions françaises a été seulement effleuré. Deux thèses récentes¹, de M. Quiévreux et du sousigné, la première sur le Nouveau Testament, la seconde sur l'Ancien, sans prétendre combler la lacune, ont éclairé d'un jour nouveau cette partie trop peu connue de l'œuvre de Lefèvre.

Mais avant d'analyser ces deux thèses, nous voudrions jeter un coup d'œil sur les circonstances qui ont amené ou accompagné cette traduction de la Bible. Elle a été le produit en grande partie de la renaissance des lettres, mais à son tour elle a exercé une influence qu'il est impossible de méconnaître sur le mouvement réformateur du début du xvi^e siècle. Le fait seul de traduire toute la Bible en langue vulgaire assurait déjà à cette œuvre une importance incontestable. Car si l'imprimerie en général a été un des facteurs les plus considérables de la Réforme, il ne faut pas oublier que c'est surtout la publication et la diffusion des traductions de la Bible, notamment des traductions françaises, qui firent connaître l'enseignement authentique et la vérité historique sur le christianisme à la masse du peuple. L'intérêt qui portait les esprits cultivés vers les lettres anciennes et vers les langues orientales les amenait à reconnaître dans les livres saints comme un vaste champ à défricher. En Italie, en Allemagne, les études hébraïques manifestaient leur éveil par la publication de traductions latines des originaux. Luther songeait à donner la Bible en allemand et avait déjà traduit le Nouveau Testament. Un homme religieux comme l'était Lefèvre ne pouvait se résou-

(1) Thèses, présentées à la Faculté de théologie protestante de Paris. Elles n'ont pas été mises en libran. (Note de la Réd.)

dire à laisser la Bible inconnue des pauvres gens qui ne connaissaient pas le latin. Chez Lefèvre le besoin de vulgariser les enseignements de l'Évangile primait les considérations scientifiques. Il avait bien essayé de refondre la traduction latine connue depuis saint Jérôme sous le nom de Vulgate, mais il devait arriver, sous la double pression de ses besoins religieux les plus intimes et des influences extérieures, à rêver la traduction complète de la Bible en langue française. Son pieux désir le faisait passer par-dessus toutes les difficultés qui attendaient un homme trop âgé pour penser à fond l'étude des originaux hébreux.

« Lefèvre, dit M. Luttaroith, domine sous le rapport religieux toute l'époque antérieure à Calvin. Philosophe et mathématicien et en outre l'un des représentants les plus éminents de la science générale de son temps, ayant passé vingt ans de sa vie à commenter Aristote et Euclide, et composé ensuite sur des sujets très différents entre eux, depuis la métaphysique jusqu'à la musique, de nombreux volumes, monuments de son vaste savoir, il ne se tourna qu'après tous ces travaux, des lettres humaines vers les lettres divines et apporta le même esprit d'investigation à leur étude. »

Dès 1509 Lefèvre avait publié son *Psalterium quincuplex*; en 1514, il aidait Martial Maucrier à défendre devant la Sorbonne la cause de Rouschin contre les Dominicains obscurantistes de Cologne. En 1512 il publiait son commentaire latin sur les Épîtres de saint Paul; le 9 novembre 1521, il s'attirait la haine de la Sorbonne par ses dissertations sur les trois Marie-Madeleine (1517-1519) que l'Église catholique réduit à l'unité. Lefèvre présentait l'Écriture sainte à la Vie des saints qu'il avait cependant essayé d'esquisser. « Ce bon Fahry, disait Guillaume Farel, ayant travaillé après les légendes des saints et saintes... ayant entendu la grosse ydolatrie qui sautoit les prières des saints, et que ces légendes y servoient comme le soulfre à allumer le feu, laissa tout et se mit du tout après la Sainte Éscripture. » En 1522, il fit son commentaire latin sur les Évangiles: « Le temps viendra bientôt, disait-il dans sa préface, où Christ sera prêché partout, purement et sans mélange de traditions humaines; ce

qui ne se fait pas maintenant... O Évangile ! fontaine de l'eau qui jaillit en vie éternelle, quand régneras-tu dans toute la pureté ? quand Christ sera-t-il tout en tous ? quand la seule étude, la seule consolation, le seul désir de tous sera-t-il de connaître l'Évangile, de le faire avancer partout, et qui tous seront fermement persuadés, comme nos ancêtres, que cette Église primitive,ainte du sang des martyrs, avait compris que ne rien savoir, excepté l'Évangile, c'était tout savoir¹ ».

Né en 1455, il avait près de soixante-dix ans en 1522 lorsqu'il entreprit enfin cette œuvre, si remarquable pour l'époque, de la traduction de la Bible, qui devait occuper sa vieillesse jusqu'en 1534, date de la dernière révision faite par lui-même.

Lefèvre était à Meaux auprès de l'évêque Briçonnet qui l'avait reçu et logé dans sa maison. L'abbaye de Saint-Germain-des-Près n'était plus adre pour lui depuis ses démêlés avec la Sorbonne. Ce fut à la demande de Briçonnet, Gérard Roussel, Vatable, Farel, et surtout sollicité par Marguerite d'Alençon, sœur du roi François I^{er}, qu'il entreprit cette œuvre. Mais la Sorbonne, émue déjà par les livres de Luther, ne pouvait voir d'un bon œil cette traduction. Il existait cependant des traductions partielles de l'Écriture, imprimées par le soin du chanoine Jean de Rély, vers 1487, sur le texte des Bibles historiques du moyen âge. Cette édition avait même été réimprimée sept fois jusqu'en 1521. Mais il y avait loin des gloires insipides de Jean de Rély aux préfaces incisives de Lefèvre. Les éditions de Jean de Rély étaient chères, encombrantes, tandis que le Nouveau Testament de Lefèvre (1523) publié par parties séparées, d'un format transportable (in-8°), d'un prix restreint, se répandait avec une facilité étonnante. Bien plus, Briçonnet lui-même favorisait cette diffusion en en faisant donner gratuitement à tous les pauvres du diocèse qui en demandaient. Crespin, l'auteur de l'*Histoire des Martyrs*, Lefèvre dans ses lettres, constatant l'effet merveilleux produit par ce petit livre, Un chacun le possède et en lit au peuple, dans les églises, l'Épître et l'Évangile en langue vulgaire. En neuf mois le Nou-

1) *Comm.* in *Rev.* 1907, p. 1.

veau Testament fut réimprimé quatre fois en entier. Cela en était plus qu'il ne fallait pour faire brûler un hérétique à cette époque.

Que l'on discute sur le protestantisme de Lefèvre, sur le caractère de ses revendications que d'aucuns trouvaient timorées, il n'en est pas moins vrai qu'il ne dut qu'à sa situation spéciale, à ses puissants protecteurs, de ne pas partager le sort d'un Pautan et d'un Louis de Berquin. Meaux, puis Strasbourg, puis Blois et enfin Nîmes seront les étapes, les exodes répétés qu'il lui aura fallu accomplir pour échapper aux hûchers qui dévorèrent alors tant de zélés apôtres du pur Évangile. Si lors du procès de Briçonnet (1525) Lefèvre ne vit pas ses livres condamnés, ce ne fut qu'un ajournement, car nous trouvons dans le Journal d'un bourgeois de Paris, au 5 février 1526, un arrêté du Parlement défendant à toutes personnes de posséder ni vendre Épîtres de saint Paul, Apocalypse et autres livres traduits en français.

Lefèvre cependant avait aussi traduit les Psaumes, 17 février 1523 (1524 nouveau style). « Nous avons mys le dict saint livre en langage vulgaire, afin que ceulx et celles qui parlent et entendent ce langage puissent plus devotement et par meilleure affection prier Dieu et qu'ils entendent aucunement ce qu'ils prient comme ils font en plusieurs nations. Et avec ce les simples clercs en conferant et lisant ver pour ver, auront plus facilement l'intelligence de ce qu'ils lisent en latin. Et croy sans point de doute que en la primitive eglise tous chrestiens et chrestiennees n'estoyent autrement instruictz de prier Dieu, sinon par la seule escripture et parole de Dieu, comme est ce saint et divin psaulmier ou sont les louanges, oraisons et cantiques divins..... Et dict encore saint Pol : J'ayme mieulx parler en l'eglise cinq parolles en mon sens, c'est-à-dire sachant et entends ce que je dys afin que je instruisse les autres : que d'en dire dix mil en langage que je n'entende point ou que ceulx auxquels je parle n'entendent point.

Parquoy nous est monstré que les apostres vouloyent que chacun entendit ce qu'il prioit et que toute louenge et oraison fut toujours adressée à Dieu par Jesuchrist notre seigneur¹. »

1) « Épître comment on doit prier Dieu ».

Peut-être faut-il voir une allusion à la haine de la Sorbonne contre toute innovation, dans l'Exhortation finale ajoutée par Lefevre dans sa deuxième édition des Psaumes de 1525 (1526 n. s.) :

« Et se quelque autre passage en ces pseaulmes semble difficile ou estrange; et que les simples par eulx ne puissent entendre : sans oster leur eueur de la parole de Dieu qui est parole de vie, que lix demandent l'intelligence aux amateurs de ladicte parole, et non pas tant lesdictz amateurs que la grâce de l'esprit de Dieu satisfera a leur désir et demande, *tant en ce saint livre des pseaulmes que es evangiles, et que en autre escripture sainte.* Contre laquelle nul ne doit mal parler : autrement seroit blasphemie contre le saint esprit qui est auteur d'icelle..... Il appartient bien doncques icy une grosse investive contre les contredisans, maldisans, desquanteux les simples de la parole de Dieu..... Pourtant mes freres et amys portez grant crainte et reverence a ces saintes escriptures : et ne oyex point aucuns de quelque condition qu'ilz soient, se lix en estoient maldisans. Et s'il vous semble que ne puissiez prouffiter à leur respondre : laissez-vous alors et beneissez Dieu en vos eueurs et sa sainte parole, et priez Dieu pour eulx : que tout salut plaisir soit de les animer. Mais s'il vous semble que puissiez prouffiter : admonestez les doucement comme la parole de Dieu vous donnera et la charité, disans ce que saint Pet disoit : Je n'ay point certes honte de l'évangille : car elle est la puissance de Dieu a tout homme qui la croit. »

Tout Lefevre est dans ces quelques paroles : un sentiment profond de son devoir, de sa responsabilité vis-à-vis de ses frères ; uni à beaucoup de prudence.

Brignonnet avait en 1525 séparé définitivement sa cause de celle des Luthériens et Lefevre avait dû s'enfuir à Strashbourg, ce refuge de tous les exilés, cet asile hospitalier offert par Capiton et Bucer.

On a sévèrement jugé Brignonnet et sa défection, mais peut-on dire qu'il ait jamais été protestant. Il a aimé la Bible et même lorsqu'il se séparait sa cause des Luthériens en 1523, il faisait traduire et répandre la Bible à ses frais ; il l'a mise à la portée du peuple.

« Mais il n'a jamais compris le principe de la Réforme et il n'avait pas mesuré les conséquences de l'œuvre qu'il avait rêvé d'accomplir. Il désira une réforme de l'Église; comme le désiraient alors beaucoup de catholiques pieux et éclairés, mais lorsqu'il vit que la Réforme le conduisait à une rupture avec l'Église, faible de volonté et incertain de pensée comme il l'était, il regarda en arrière. Les adversaires acharnés de toute réformation eurent bientôt raison de ce cœur partagé et de cet esprit sans clarté. Briçonnet fut un homme de peu de courage, ce ne fut pas un renégat¹. » Il était de ceux qui voulaient la Réforme dans l'Église, mais qui craignaient que, hors de l'Église et contre l'Église, elle ne pût pas porter ses fruits.

Lefèvre préférait s'exiler que capituler. C'est à Strasbourg qu'il entreprit avec ses compagnons Gérard Roussel et Michel d'Arande la traduction de l'Ancien Testament². En avril 1526, après le retour du roi, il est rappelé ainsi que Roussel et attaché à la cour comme éducateur du troisième fils du roi, Charles, duc d'Angoulême. Lefèvre put ainsi sans doute à Paris continuer la traduction de la Bible. Vers 1527, Marguerite emmena Lefèvre à Blois où elle séjournerait souvent. Il fut chargé du soin de la bibliothèque du château et il acheva alors sa traduction de la Bible. Elle parut en 1528, anonyme comme toutes ses autres traductions, in-8°, à Anvers, chez Martin Lempereur. C'était cette fois à l'étranger, car depuis 1525, ni Simon de Colines, l'imprimeur ordinaire de Lefèvre, ni aucun autre ne voulait ou n'osait s'en charger. Mais Lefèvre n'était pas encore en sûreté. Marguerite lui fit accorder un congé (1530) que l'on peut regarder comme un sauf-conduit. Le roi lui-même, d'après les correspondances du temps, l'aurait menacé du bûcher. En 1531 une lettre du pape Jérôme Aléandre, qui cherchait à attirer Lefèvre en Italie, on comprend aisément pour quelle raison, nous apprend qu'il était à Nérus à cette époque³. C'est là qu'il révisa une dernière fois sa Bible parue in-folio, entière en 1539.

1) Samuel Berger, *La prose de Guillaume Briçonnet*, Paris, 1896.

2) Herminjard, *La correspondance des Réformateurs*, t. I, p. 415, 459 et 460.

3) Herminjard, t. II, p. 387.

Cette dernière édition avec notes marginales parut en 1531. Ce fut le dernier labeur de cette vie si bien remplie, car il s'éteignit en 1537 à l'âge de quatre-vingt-deux ans.

II

Nous avons essayé de relever l'originalité de la tentative de Lefèvre pour faire pénétrer la Bible dans toutes les classes de la société et de montrer les obstacles qui s'y opposaient. Il est intéressant aussi, et c'est là ce que prouve une étude attentive des textes, de constater la part très grande de la tradition dans des entreprises de cette nature. Nulle part cette influence n'est plus visible que dans les traductions de la Bible. Les progrès d'une traduction à l'autre n'impliquent pas toujours un saut brusque qui détruirait toute filiation. La Bible de Lefèvre forme un anneau dans la chaîne non interrompue qui, pour les traductions françaises de la Bible, s'étend du moyen âge à nos jours. Toutes les éditions successives y compris celle dite d'Ostervald sont des révisions. Comme nous le verrons dans l'étude de celle de Lefèvre, l'érudition préside à ce genre de travail. L'auteur conserve ce qui paraît bon dans les traductions antérieures, en modifiant ce qui paraît trop s'écarter des textes originaux.

Pour Jean de Rély et ses prédécesseurs, les textes originaux étaient lettre morte; c'est à peine si quelques textes corrompus de la Vulgate avaient été consultés. Lefèvre fit un effort énorme pour se débarrasser des gloses innombrables qui encombraient ces traductions et il y réussit. Il revint de plus à la version révisée par saint Jérôme, c'est-à-dire qu'il traduisit sur la Vulgate, selon « le latin qui a été communément par tout anna rien y adjoûter ou diminuer » ou « selon la pure et entière translation de saint Hierosme. » La comparaison des textes soit pour le Nouveau Testament, soit pour l'Ancien, ne laisse aucun doute à cet égard. Certains passages sont si bien calqués sur la Vulgate en 1528 que Lefèvre lui-même, en 1530, a essayé de remédier à ce défaut en

faisant quelques corrections de détail. Mais comme nous l'avons laissé entendre, Lefèvre a utilisé l'édition de Jean de Rély, texte imprimé des Bibles historiques et qui dépendait des versions du moyen âge. Il a laissé résolument de côté les gloses, « les paraphrases » et il ne prétend pas faire une traduction aussi « élégante ». Sa préoccupation est de latiniser la version de Jean de Rély et d'en faire une traduction littérale du latin partant où cette version est révisable. Car « il était nécessaire de supprimer les « additions » très nombreuses qui coupaient le texte à chaque instant, il était non moins indispensable de traduire à nouveau les livres fort nombreux qui, chez Jean de Rély, n'étaient qu'un court résumé comme Ruth, le Deutéronome, les Apocryphes, etc.

Ainsi le progrès de cette traduction sur celles du moyen âge était réel. Ce n'était pas une nouvelle version, mais une révision consciencieuse de Jean de Rély corrigé par le latin. Mais nous savons combien le texte de la Vulgate est fautif, combien saint Jérôme, malgré toute sa science et ses efforts, n'a pu réussir à nous donner un texte latin reproduisant intégralement l'original. Lefèvre a-t-il eu conscience de ces variantes? a-t-il eu recours aux textes originaux? savait-il assez de grec et d'hébreu pour reprendre lui-même cette traduction et l'eût-il su, l'a-t-il osé? Voilà tout autant de questions intéressantes, que l'étude minutieuse des textes peut seule contribuer à éclaircir. Nous ne voulons pas faire entrer le lecteur dans ces comparaisons fastidieuses, mais nous donnerons quelques-unes des conclusions auxquelles sont arrivés les deux thèses de M. Quévrenon et du sousigné.

Nous n'avons aucune raison de douter que Lefèvre sût le grec. Dans son commentaire latin de 1512 sur les Épîtres de Paul, il se défend du reproche de témérité et d'audace pour avoir osé mettre à côté de la version de Jérôme une nouvelle traduction du grec, *intellectus ex greco*. Ce n'est pas la version de Jérôme qu'il attaque, dit-il, mais la version vulgaire qui existait longtemps avant cet illustre flambeau de l'Église, version que Jérôme appelle l'édition ancienne et vulgaire et qu'il blâme et reprend. « Il invoque à son appui, dit Graf, l'autorité de Jérôme même en

cherchant à prouver dans sa préface que la version Vulgate n'était pas celle de Jérôme, mais qu'elle était la version ancienne que ce Père critiquait si amèrement et qu'il avait entrepris de remplacer par une traduction nouvelle ».

« Mais la traduction d'Érasme et ses *annotationes* de 1516 devaient bientôt faire oublier ce que Lefèvre avait fait pour la révision de la Vulgate et pour l'explication grammaticale du Nouveau Testament et il lui restait le mérite d'avoir osé le premier s'élever contre l'autorité de l'ancienne version. Lefèvre ne pouvait manquer de reconnaître la supériorité d'Érasme sous ce rapport, aussi dans son commentaire (latin) sur les Évangiles, se contentait-il de faire suivre chaque chapitre de la traduction vulgaire de petites *annotationes circa litteram*, dans lesquelles il corrige les mots qui ne lui semblent pas répondre exactement au grec et note ceux qui manquent ou sont en trop. »

Il en fut de même pour les Évangiles en français parus en 1524 et M. Quiévreux a démontré par des comparaisons de texte que les corrections de Lefèvre concordent toujours avec le grec et le latin d'Érasme de 1516. C'est sur Érasme qu'il a fait ces corrections, puisque ses deux éditions des Évangiles sont postérieures à la version d'Érasme. Nous retrouverons ce trait de caractère dans la traduction de l'Ancien Testament. Lefèvre s'efface toujours devant la science d'autrui. Il est d'ailleurs curieux de constater que ces corrections disparaissent dans les éditions françaises postérieures, des 1524, tout au moins pour les Évangiles de 1523. M. Quiévreux voit dans ce fait une intervention de la Sorbonne. Ces concessions étaient insuffisantes puisque, en 1525, Lefèvre fut obligé de s'enfuir à Strasbourg.

Arrivons à l'Ancien Testament. L'édition de 1528 est un calque de la Vulgate et Lefèvre en avait si bien senti lui-même les imperfections qu'en 1530 parut une édition in-folio entière de la Bible, dans laquelle mainte expression trop littérale, trop servile, de 1528 se trouve modifiée. Lefèvre utilisa pour ses retouches la Bible latine de Pagninus, publiée à Lyon et achevée d'imprimer le 29 janvier 1527. Cette édition faite sur l'hébreu par l'hébraïsant Sanctus Pagninus reproduisait le texte original avec tant

de fidélité qu'on avait pu lui faire le reproche d'être obscur.

Mais c'est seulement en 1534 que l'on constate dans une nouvelle édition de Lefèvre l'apparition de notes marginales critiques. « Pour ce ausy, est-il dit dans la préface, que en conférant icelle commune translation avec la langue hébraïque grecque et chaldaique ont esté trouvé plusieurs passages assez obscurs et comme differens l'un de l'autre, a ceste cause avons mis les memes passages en ladicte marge. »

Nous avons cherché l'origine de ces corrections, et nous l'avons trouvée dans la Bible de Robert Estienne publiée en 1532 avec des notes marginales puisées fréquemment dans Pagninus. Certaines autres analogies nous avaient donné l'éveil. C'est ainsi qu'en tête de l'édition latine de Robert Estienne, se trouve une *Summa totius Scripturae*, la première confession de foi protestante¹. Lefèvre l'a traduite et un peu amplifiée dans son édition de 1534. Un Index des noms hébreux, chaldéens, etc., imprimé à la fin de la Bible d'Estienne, se retrouve également, mais abrégé, dans la Bible de 1534. Lefèvre a donc utilisé largement la Bible d'Estienne. Si nous insistons sur ce fait, ce n'est pas pour diminuer son mérite, mais nous croyons être les premiers à faire remarquer cette dépendance grosse de conséquences. On s'explique fort bien que Lefèvre, peu sûr de sa science en hébreu, entouré d'ouvrages en latin faits sur l'hébreu par des savants qui connaissaient fort bien cette langue, se soit méfié de sa science de fraîche date et se soit appuyé fortement sur les interprétations données par Pagninus, revues et rééditées par Robert Estienne. Nous pensons même que Robert Estienne a bien pu être l'intermédiaire entre Lefèvre qui se trouvait à Nérac et Martin Lempereur d'Anvers. C'est Robert Estienne qui, dans cette hypothèse, aurait fourni à Lefèvre son édition et provoqué l'insertion des corrections marginales, traduites en français, de même qu'il aurait provoqué la traduction de la *Summa totius Scripturae*. À l'aide de l'édition latine de 1532, Lefèvre nous donne, en 1534, une édition critique en français.

¹ Bulletin de la Société du Protestantisme français, t. XLIII, 1891, p. 57 et 140.

Robert Estienne avait fait son édition pour aider les savants dans leurs recherches et dans l'intelligence de la Bible. Lefèvre par sa traduction met ces résultats, réservés aux seuls savants, à la portée de ceux qui savent lire. Qu'importe que Lefèvre sût ou ne sût pas l'hébreu; l'essentiel c'était de donner une traduction française des corrections que la science de Pagninus avait opérées dans le texte fautif, mais immuable de la Vulgate. Lefèvre ne fut pas un hébraïsant, mais il fut un vulgarisateur de la traduction relativement correcte de la Bible en langue vulgaire. C'est ce qui fait son titre de gloire.

Il est à noter que les corrections de la Bible de Lefèvre sont beaucoup moins nombreuses que celles de la Bible de Robert Estienne. Lefèvre a donc fait un choix tout en copiant exactement les corrections empruntées. Cet électionisme l'a porté d'ailleurs à puiser ses corrections dans d'autres ouvrages comme celui de Jean Campensis¹. Nous avons remarqué dans Job et dans l'Ecclésiaste des annotations marginales, indépendantes et de Pagninus et de Robert Estienne. L'origine de corrections singulières et paraphrastiques de l'Ecclésiaste, par exemple, se reconnaît aisément dans la paraphrase latine de Campensis, bien que Lefèvre ait eu soin d'opérer des coupures. Elles portent la marque des expressions originales de cet auteur.

Nous avons laissé intentionnellement les Psaumes à part. Ils occupent en effet une place spéciale dans l'œuvre de Lefèvre par la fréquence des éditions. De plus, une de ces éditions latines de 1524 nous fournit le secret de la méthode de travail de Lefèvre que nous avons essayé de dégager dans la suite de cette étude. En 1509 Lefèvre avait publié un commentaire sous le titre de *Psalterium quincuplex*. En 1523, il fait paraître sa traduction en français, qu'il ne corrige nullement sur l'hébreu, bien qu'ayant publié en 1509, dans une colonne de son *Psalterium*, la version latine de saint Jérôme sur l'hébreu. En mai 1524 cependant, il pu-

1) *Enchiridion Posthumianum: continens ex certislibris hebraicis versionem, et Joannis Campensis e regione paraphrasin, id est versus veros respondentes, complentem. Conciones proutres Salomonis Ecclesiastae, per eundem Campensem ex Hebraico, tractatum.* Paris, 1533, in-32.

hile un *Psalterium Davidi, argumentis ejustilibet psalmi adjectis, Hebraico et Chaldaico multis in locis translatione illustratum, Parisiis, apud Simonem Colinaeum*¹.

Lefèvre se proposait par ce travail de rendre la compréhension du psautilier latin plus facile, mais en s'astreignant à la plus grande brièveté possible. « Le travail que nous nous sommes efforcé de faire d'après les textes hébreux et chaldéens (car j'avais sous la main des traductions de l'hébreu et du chaldéen) a pour but de faire lever pour tous la lumière de ces chants sacrés. » Mais ce travail, Lefèvre ne l'a opéré que pour les passages où la version de l'Eglise latine semble trop obscure.

Nous voyons, en effet, à la suite d'un assez grand nombre de versets, les mots *Hebraicum*, *Chaldaicum*, qui désignent les variantes du texte original.

Lefèvre nous indique d'ailleurs où il a puisé ces fragments de traduction latine de l'hébreu et du chaldéen. Dans un Avertissement il désigne la traduction d'un certain Felix Pratensis, fils d'un rabbin, qui publia un *Psalterium* d'après l'hébreu en 1515². Voilà l'origine du plus grand nombre (et plurimum) de ses corrections. Les autres sont empruntées au Psautier hébreu de Justiniani. Ce psautier, intitulé *Psalterium, Hebraicum, Graecum, Arabicum et Chaldaicum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, contient une paraphrase chaldaïque traduite en latin, que Lefèvre a suivie sans l'indiquer d'une façon précise. Mais la comparaison des textes le démontre péremptoirement. En 1525 parut la seconde édition française des Psaumes, mais elle ne porte aucune trace des corrections de 1524. Ce n'est qu'en 1530 que nous trouvons quelques variantes dans le texte et en 1534 des corrections marginales faites d'après les corrections de l'édition latine de 1524; d'après Campensis ou la Bible latine de Robert Estienne.

Citons encore, pour être complet, un livre de lecture, donnant

1) Communication due à l'obligeance de M. le professeur Bernea, de Lausanne.

2) *Psalterium ex Hebraeo diligentissime ad verbum fere translatum: Fecit Felix exilite Hebraistam Sancti Augustini interpretis, per suumque pontificem Leonem decimum approbatum*. Venise, 1515.

les prières catholiques et la traduction latine des Psaumes (1528) et enfin un *Vocabulaire du Psautier* (1529) à l'usage des enfants du roi¹. Comme son titre l'indique, c'est un simple lexique, sans appareil critique, où le mot français se trouve en regard d'un mot latin.

Les sources variées et nombreuses qu'accuse sans contestation le Psautier latin de 1524 confirment la méthode de travail de Lefèvre que nous avons fait entrevoir dans les conclusions de notre thèse². Un érudit comme Lefèvre devait être au courant de toutes les publications et de tous les travaux bibliques importants imprimés à ce moment. Il n'a pu, par conscience, négliger de les consulter et même de les suivre. Il a facilité et simplifié sa tâche en se servant toujours des traductions latines jointes d'ordinaire aux textes originaux. Et malgré l'arbitraire parfois de son éclectisme, Lefèvre a réussi à nous donner une traduction française contenant sinon tous, du moins la grande partie des résultats acquis par la science critique à cette époque.

III

Bien que toutes ces traductions françaises soient dépourvues de commentaires, il est aisé de retrouver dans les préfaces, dans les notes marginales explicatives de l'édition de 1534 par exemple, cet esprit de piété profonde qui est la marque caractéristique de Lefèvre. Mais c'est en étudiant ses commentaires que l'on admire le plus cette richesse de sentiment religieux. Jusqu'à les scolastiques puisaient dans la Bible toutes les subtilités dogmatiques qu'avait enfantées leur dialectique; les mystiques y introduisaient leurs rêveries. « Lefèvre, dit Graf, doué d'un esprit juste et indépendant des décisions de l'école, d'un amour

1) *Vocabularium Psalterii principibus indolis adolescentibus D. Augustinensis, et sacre thes D. Magdalens moderatissimis adolescentulis, liberis regis, ac thesique pro cunctis rudibus, primum in grammatica institutum.*

2) La traduction de l'Ancien Testament de Lefèvre d'Étaples, Paris (1895), p. 42.

de la vérité étranger à toute routine, d'une piété vraie, vivante et profonde, étudia la Bible en elle-même et pour elle-même, sans vouloir la plier à un système étranger, y voyant la parole de Dieu supérieure à tout système, et à toute opinion humaine, la seule règle de la vérité religieuse. Les nombreux passages parallèles qui se trouvent cités sur chaque page de ses commentaires montrent avec quel zèle il l'avait étudiée pendant de longues années; ses commentaires prouvent combien il avait cherché à se pénétrer de l'esprit du Nouveau Testament surtout et comme il n'y cherchait pas d'autorités pour tel ou tel système, pour telle ou telle prétention, mais une nourriture véritable et abondante pour la piété, comme il voulait se pénétrer des vérités religieuses telles que Jésus-Christ et les apôtres les avaient enseignées et « se puiser dans leur pureté à leur source même, il devait bientôt être conduit à une interprétation fort différente de celle qui avait eu cours jusqu'à son temps. *Que l'étude, la consolation, le désir unique de tous, disait-il dans sa préface au commentaire sur les quatre Évangiles, soit de savoir l'Évangile, de suivre l'Évangile, de répandre partout l'Évangile.* »

Il cherchait partout dans le Nouveau Testament une nourriture pour la piété et des préceptes d'une application pratique. Il craignait trop de se tenir sur la surface; il n'aimait pas ces discussions sur le sens d'un mot ou d'une phrase « qui ne contribuent en rien à l'édification. »

« Origène, Arnobe, disait-il dans une de ses préfaces, ont écrit longuement, moi je n'ai écrit qu brièvement; eux ne se sont pas contentés d'un sens unique, moi je n'ai cherché qu'un seul sens, celui que voulait le Saint-Esprit et qui était dans l'esprit du prophète. Ils n'ont eu devant les yeux chacun qu'une seule rédaction des Psaumes. J'en ai consulté plusieurs pour y découvrir fidèlement le sens primitif. »

Mais il considérait les Psaumes comme autant de prédictions relatives à Jésus-Christ, et bien qu'il repoussât l'explication allégorique, comme il est difficile de tracer une ligne de démarcation précise entre cette explication et l'explication spirituelle qu'il se proposait, il tombe souvent dans les allégories.

Dans une des notes du *Psalterium quincuplex*, il rend les papes responsables devant le tribunal de Dieu, « s'ils ne sont pas attentifs et vigilants à faire cesser dans le monde le mal que font ceux qui se disent magiciens, les charlatans qui promettent des fleuves d'or en mendiant misérablement un liard, et qui promettent une santé parfaite en souffrant d'une ophtalmie ou d'une goutte, les astrologues qui oubliant le véritable Maître des temps et des événements donnent le gouvernement à Jupiter, à Saturne, etc., comme si c'était à eux à disposer la paix, la guerre, la fécondité; ceux enfin qui jéçnent et aveyent de certaines pratiques prescrites pour avoir des révélations et pour connaître l'avenir. »

« Mais cette réforme qu'il souhaitait, dit encore Graf, que nous aimons à citer, Lefèvre espérait qu'elle se ferait tranquillement, insensiblement, sans commotion violente et surtout sans acision; et les bonnes dispositions qu'il trouvait chez Marguerite de Valois, les encouragements que lui donnaient le roi lui-même et plusieurs hommes éminents, contribuaient à entretenir son illusion... S'il ne brille pas au premier rang parmi les hommes extraordinaires de cette grande époque, il occupe une place distinguée au milieu de ces hommes d'un ordre secondaire qui ont tant de droits à la reconnaissance de la postérité, et dans l'exemple desquels nous aimons à puiser du courage et du zèle pour travailler au progrès du bien et de la vérité. Si ses ouvrages sont presque oubliés, si ses commentaires ont été surpassés d'un côté par Érasme et de l'autre par Calvin, si le mérite de sa traduction de la Bible a été obscurci par l'éclat de celle de Luther, il ne faut pas oublier cependant la place honorable qu'il occupe dans l'histoire de l'exégèse, ni la reconnaissance que lui doivent les Églises protestantes françaises. »

On ne peut que regretter en effet l'oubli où est tombée l'œuvre vraiment remarquable de cet homme de foi, qui de 1509 à 1534 a produit pour les Livres saints seule, un commentaire et une traduction latine des Psaumes (1509 et 1524), un commentaire latin sur le Nouveau Testament paru en trois fois, qui a traduit en français le Nouveau Testament (1523), les Psaumes (1524) et

1526) et enfin l'Ancien Testament en 1528, qui a réédité le tout en 1530 et 1534 avec des corrections marginales critiques pour cette dernière édition. Il est à remarquer que l'édition de 1534, ainsi que sa reproduction intégrale de 1544, bien que munies de l'approbation des docteurs de Louvain et des privilèges de l'empereur Charles-Quint, furent classées, sur la demande du roi catholique Philippe II et du duc d'Albe, gouverneur des Pays-Bas, parmi les Bibles défendues, dans l'appendice joint à l'index des livres défendus au concile de Trente. Aussi furent-elles détruites avec la dernière rigueur.

Cette traduction de la Bible, après avoir joué son rôle dans la Réforme, devait servir de base aux traductions protestantes, comme elle servit d'ailleurs à la traduction catholique de Louvain. M. Rauss dans son étude sur la Bible d'Olivétan, version dite de Serrières (1535), reconnaît que la Bible d'Anvers est à la base de celle d'Olivétan, bien qu'il n'y ait pas trois versets consécutifs non modifiés. C'est qu'Olivétan était de la génération qui connaissait l'hébreu. Il recourut d'ailleurs aussi à Pagninus et à Érasme et sans doute à la Bible de Robert Estienne de 1532.

Toujours est-il que les lecteurs de la célèbre version d'Ostervald doivent se sentir, à travers les révisions de Martin et d'Olivétan, les héritiers directs de Lefèvre d'Étaples. Luther a eu le bonheur de faire une version définitive de la Bible dans sa langue maternelle; l'idée généreuse et pleine de piété vivante de Lefèvre sans s'incarner dans des mots a traversé les siècles. Nous lui devons notre tribut de reconnaissance. Souvenons-nous qu'il fut le premier en France à rejeter dans un esprit sincèrement religieux les interprétations exégétiques, fantastiques et arbitraires du moyen âge et à se pénétrer du vrai sens de l'Écriture. Sans être un réformateur dans le vrai sens du mot (Lefèvre ne s'est jamais séparé de l'Église d'une façon complète), il a compris par où pèche l'Église de son temps rivée à ses traditions et il a essayé par la traduction de la Bible en français de briser les barrières qui séparaient le peuple du christianisme de l'Évangile.

UN CONGRÈS DES RELIGIONS

PARIS EN 1900

Le Congrès des religions qui s'est tenu à Chicago, durant l'Exposition du centenaire de l'Indépendance américaine, a eu un légitime retentissement dans le monde entier. Il est naturel que les promoteurs de cette remarquable entreprise éprouvent le désir de renouveler la tentative qui leur a si bien réussi en Amérique, afin que cette première réunion des représentants de presque toutes les religions professées sur la terre ne soit pas seulement une curiosité historique, la plus hardie des originalités qui ont distingué l'Exposition de Chicago, mais qu'elle demeure comme la première manifestation d'un esprit nouveau dans les annales de l'histoire religieuse. Tous ceux qui ont pris part au Congrès des religions en ont gardé l'impression la plus bienfaisante; nos lecteurs ont pu s'en rendre compte par les articles que M. le professeur Bonet-Maury lui a consacrés ici-même et, plus tard, dans la *Revue des Deux-Mondes*. On conçoit aisément qu'ils recherchent les moyens d'assurer un lendemain à une expérience qui leur a laissé d'excellents souvenirs.

Le Congrès lui-même n'a pris aucune résolution à cet effet. L'un de ses membres, il est vrai, a donné rendez-vous à ses collègues à Bénédict au début du *xx^e* siècle, mais ce n'était qu'un vœu individuel dont rien jusqu'à présent n'est venu confirmer la réalisation. La première grande Exposition universelle devant avoir lieu à Paris en 1900, il était tout indiqué de faire coïncider le second Congrès avec cette solennité internationale qui attirera certainement des visiteurs de toutes les parties du monde. Aussi dès le printemps dernier le projet d'un second Congrès des religions à Paris, en 1900, a-t-il été mis en avant par quelques-uns de ceux qui, en Amérique et chez nous, s'intéressent le plus vive-

ment à ces questions. Aucune décision ferme n'a encore été prise : on a ouvert une simple étude préliminaire sur la possibilité de l'entreprise. Mais dès à présent l'opinion publique est saisie de la question ; les journaux et les revues en ont parlé. Le sujet touche d'assez près à l'ordre de nos études, pour que nous nous en occupions à notre tour.

Ce n'est pas, disons-le tout de suite, que nous attendions beaucoup d'un pareil congrès pour le progrès de nos études. Les Congrès, en général, ne servent guère au développement des connaissances scientifiques. Ce n'est pas là que se fait le travail de recherche, de réflexion et de critique par lequel la science s'enrichit. Ils servent surtout à mettre en contact personnel les hommes qui s'occupent des mêmes études et à attirer l'attention du public sur leurs travaux. A combien plus forte raison en sera-t-il ainsi dans une assemblée composée, non de philologues ou de hiéroglyphes, mais de professants, plus préoccupés des intérêts moraux de l'humanité que de recherches scientifiques ? Nous ne pensons pas que l'histoire des religions ait retiré quelque profit direct du Congrès de Chicago, mais nous croyons qu'elle doit néanmoins se féliciter du succès qu'il a remporté ; car le fait seul de mettre en rapports des adhérents d'un si grand nombre de religions vivantes aura contribué à développer chez eux et dans le public le désir de mieux connaître les autres religions, et de rechercher les origines des diversités confessionnelles, la raison d'être de leurs divergences et la nature de leurs éléments communs. De pareilles réunions ne peuvent que développer cet esprit de respect mutuel, de tolérance et de large compréhension des phénomènes de la vie morale, étrangers à notre expérience personnelle, sans lequel on ne fera jamais de bons travaux sur l'histoire religieuse ou morale de l'humanité. A notre avis, ce ne sont donc pas seulement les adeptes d'une religion libérale, tolérante et généreuse, qui doivent être en principe sympathiques au projet dont il s'agit, mais encore les historiens de la religion, simplement en leur qualité d'historiens, sans illusions sur la valeur scientifique de pareils congrès, sans dénigrement superficiel du concours moral que de semblables manifestations leur apportent.

La convocation d'un second Parlement des religions à Paris, en 1900, offrirait à la fois des avantages et des inconvénients. La date serait bien choisie. Clôturer le *xix^e* siècle et ouvrir le *xx^e* par un véritable concile œcuménique, dans lequel les représentants des principales religions se tendraient loyalement la main pour rechercher ce qui les unit de préférence à ce qui les divise, ce serait une manifestation historique dont seuls les esprits bornés pourraient méconnaître la grandeur. On peut se demander, toutefois, si le lieu de réunion serait aussi bien choisi que la date. Assurément il importe, si l'on veut que ces Congrès exercent une action quelconque sur la société contemporaine, que les secondes assises du Parlement des religions se tiennent en Europe. Si la première tentative ne pouvait réussir qu'en Amérique où les diverses dénominations religieuses sont habituées de longue date à vivre côte à côte dans la pleine liberté de l'État entièrement laïque, l'acclimatation et en quelque sorte la naturalisation de telles assemblées œcuméniques au sein de la société moderne ne peuvent être obtenues que par le consentement de la vieille Europe. Mais, en Europe même, Paris est-il bien la ville désignée pour un Congrès des religions? N'y a-t-il pas quelque imprudence à s'exposer en pâture à la plaisanterie des Parisiens, à la blague des journalistes du boulevard, au voltairianisme d'une grande partie de la population française? On voit d'ici les bons mots, les chroniques caillasseuses, les jugements superficiels et sans aucune valeur, mais spirituels, auxquels un pareil assemblage de robes de toute couleur et de curés de toute confession donnera naissance.

L'objection mérite d'être prise en sérieuse considération. Puisqu'il s'agit de propager les principes généreux dont s'inspire le Congrès des religions, il serait absurde de s'exposer à un simple succès de plaisanterie. Le ridicule tue chez nous les meilleures causes. Mais il ne faut pas non plus s'exagérer la valeur de ces craintes. Si le Congrès est sérieux, il sera accueilli, comme il méritera de l'être, par la plus grande partie de la population et par les organes de la presse dont l'opinion a du poids. On ne doit pas accorder plus d'importance qu'il ne convient aux légèretés et

aux plaisanteries faciles des boulevardiers. Ce monde là est, après tout, très restreint et il n'a pas assez de suite dans les idées pour exercer une action durable. Toute la question se réduit à ceci : Est-il possible d'organiser à Paris un Congrès des religions, sérieux, composé non pas de quelques douzaines de déséquilibrés qui ont, chacun, sa petite religion en poche, par laquelle ils prétendent transformer l'humanité, mais de représentants autorisés des diverses Églises et des diverses dénominations religieuses entre lesquelles se partage l'humanité ? Dans l'affirmative il n'y a rien à redouter de la blague parisienne. Elle s'émoussera sur la puissance même d'une pareille manifestation et tous ceux dont l'opinion méritait d'être enregistrée sauront apprécier la haute signification d'un événement aussi remarquable. Que si, au contraire tous les hommes qui ont le droit de parler au nom d'une Église ou d'une religion s'abstiennent de paraître au Congrès, si tous ceux qui sont les conducteurs et les inspirateurs de l'humanité religieuse contemporaine brillent par leur absence, si les penseurs qui vivifient incessamment les croyances religieuses et les hommes d'action qui mettent en mouvement les grandes œuvres sociales de la religion laissent le champ libre à quelques rêveurs, dont les bonnes intentions sont évidentes, mais dont l'impuissance ou l'incapacité sont notaires, alors le Congrès semblera dans le ridicule parce qu'il ne méritera pas d'être soutenu par les gens sérieux.

Tout dépend ainsi de l'attitude que prendront les conducteurs des grandes dénominations ecclésiastiques à l'égard du Congrès et, disons-le nettement, parce que tout est là, — de l'attitude qu'adoptera l'Église catholique romaine. Un Congrès des religions n'est possible à Paris en 1900 que si l'Église catholique romaine y est représentée et cela non seulement par quelques individualités dont l'honorabilité ne pourrait compenser le manque d'autorité, mais par des hommes qualifiés pour parler en son nom. L'immense majorité des Français appartenant à la religion catholique, l'opinion ne comprendrait pas un Congrès de ce genre dont cette religion serait absente. Ce serait pour elle un congrès d'étrangers, d'amateurs, dans la meilleure hypothèse un congrès de protestants ; le but ne serait pas atteint.

Il y a plus : pour que le Congrès réussisse en France, il faut que ce soit un représentant de l'Eglise catholique qui en prenne la présidence. Il en a été ainsi à Chicago, où le cardinal Gibbons a ouvert le Parlement des religions en prononçant l'Oraison dominicale, et il y avait certes moins de raisons en faveur de ce choix en Amérique où le protestantisme est prédominant qu'en France où les non-catholiques sont une faible minorité.

Le grand obstacle à la réalisation du projet qui nous occupe, ce n'est donc pas l'indifférence ou le voltairianisme du public parisien, ce serait l'intransigeance de l'Eglise catholique se refusant à figurer dans une même assemblée à côté de protestants, de juifs et même de païens. On nous dira que, du moment qu'il y a eu à Chicago de hauts dignitaires de l'Eglise romaine, il n'y a aucune raison valable pour qu'il n'y en ait pas en France. Voilà justement où se trouve l'inconnue du problème. Les choses d'Amérique ne deviennent pas nécessairement choses d'Europe. L'attitude du cardinal Gibbons, de l'archevêque Keane, de M^r Ireland, etc. a été fortement blâmée par plusieurs organes de la pensée catholique en France, tout comme leur politique démocratique et libérale rencontre une vive opposition dans la majorité de notre clergé. Sans doute les évêques et archevêques américains n'ont pas paru au Parlement des religions à Chicago sans l'autorisation, tout au moins tacite, du pape, et l'on est en droit d'en conclure que le pape ne détournerait pas davantage les évêques français de participer au Congrès de Paris. Un récent et remarquable article de M. l'abbé Chardonnet, dans la *Revue de Paris*, donne à entendre que le cardinal Gibbons, durant son dernier séjour à Rome, aurait obtenu des assurances favorables de Léon XIII. Il importe d'en prendre bonne note. On remarquera, toutefois, qu'il n'y a là aucun engagement positif. Le pape aurait dit simplement qu'il ne ferait pas opposition et le cardinal Gibbons aurait ajouté que les partisans du Congrès devaient créer un mouvement d'opinion en France; en d'autres termes Léon XIII laisserait faire en Europe ce qu'il a laissé faire en Amérique, mais il n'interviendrait pas en faveur de la participation des catholiques au Congrès.

C'est déjà beaucoup. A certains égards on ne saurait attendre plus d'un pape, même d'un Léon XIII. Mais ce qui suffirait en Amérique suffira-t-il en Europe? Là-bas il y a un grand mouvement de catholicisme démocratique, des habitudes séculaires de voisinage entre l'Église catholique et les Églises protestantes, un état d'esprit tout autre que chez nous. Léon XIII a eu l'esprit et le cœur assez généreux et assez larges pour ne pas faire opposition à ce mouvement et le jugement assez délié pour comprendre qu'en Amérique le catholicisme avait tout à gagner en adoptant une pareille politique. Chez nous en France, au contraire, l'immense majorité des catholiques militants suit à contre-cœur l'impulsion libérale du pape. Bien loin qu'il faille leur accorder d'opportunes autorisations de s'associer aux idées démocratiques et libérales du siècle, il faut les pousser sans cesse à sortir de leur intransigeance et à se réconcilier avec l'État moderne. Y aura-t-il dans un pareil milieu les éléments nécessaires pour créer un mouvement d'opinion en faveur du Congrès des religions, sans aucune pression d'en haut? M. l'abbé Charbonnel nous assure que deux prélats français, parmi les plus haut placés, ont donné leur adhésion. S'agit-il d'une adhésion platonique comme celle de Léon XIII ou seraient-ils disposés à prendre personnellement une part active au Congrès? Enfin nous ne saurions oublier que le pape actuel est déjà très âgé. L'Église romaine aura-t-elle le privilège de le garder à sa tête jusqu'en 1900? Et s'il succombe avant cette date, son successeur sera-t-il animé des mêmes dispositions et aura-t-il la même hauteur de vues?

Autant de questions capitales que nous ne pouvons pas résoudre, mais de la solution desquelles dépend la réunion d'un Congrès des religions à Paris en 1900. C'est aux partisans de l'idée dans le clergé catholique français à se grouper et à mener campagne en faveur de leur thèse. De la part des autres Églises chrétiennes il ne semble pas y avoir d'opposition à craindre, du moins tant que la conception même de ce Congrès restera ce qu'elle a été, c'est-à-dire qu'il ne s'agira d'aucune abdication de l'une des religions devant l'autre, d'aucun renoncement à ses

croyances ou à ses rites, mais de la recherche de ce qui est commun aux adeptes des diverses religions, de ce qui peut les unir, des œuvres sociales, morales auxquelles toutes peuvent collaborer, en un mot tant qu'il s'agit de faire œuvre de paix, non de domination.

Pour ce qui nous concerne, nous suivrons avec le plus vif intérêt tout ce qui pourra contribuer au succès du Congrès. Sa réussite contribuera certainement au progrès des idées de tolérance et de saine appréciation des choses de la religion, à la propagation desquelles la science des religions se fait honneur de travailler.

JEAN REVILLE.

REVUE DES LIVRES

THEODORE REINHARD. — *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme, réunis, traduits et annotés.* — Paris, Leroux, 1895. 1 vol. gr. in-8, de xxi et 376 p.

L. K. ARNAL. — *Romains et Juifs.* — Paris, Fischbacher, 1894. 1 vol. in-8, de 136 p.

La Société des Études juives, de Paris, bien connue dans le monde savant par sa Revue, a pris sous son patronage une série de travaux sur le Judaïsme, dont le choix seul suffit déjà à lui faire honneur. Au lieu de provoquer des écrits apologétiques d'une valeur douteuse, puisqu'ils ne convainquent en général que ceux qui sont déjà gagnés, elle entend consacrer ses ressources à développer la connaissance historique du Judaïsme par la publication des textes, documents et monuments qui nous renseignent sur l'histoire des Juifs à travers le monde. Ou plutôt elle semble avoir la juste fierté de penser que le meilleur apologétique du Judaïsme pour la société contemporaine comme la plus utile des leçons pour les Juifs eux-mêmes de nos jours, c'est d'apprendre dans des écrits d'une véritable valeur scientifique ce qu'a été le Judaïsme dans le passé et quelles ont été les relations des Juifs avec les autres peuples depuis les temps les plus anciens auxquels les témoignages littéraires nous permettent de remonter. C'est ainsi qu'elle a entrepris la publication des *Études historiques sur les Juifs de France*, par le regretté Maurice Loeb; un dictionnaire géographique de la France rabbinique au moyen âge ou *Galla fidelis*, par M. Henri Gressy, c'est ainsi qu'elle prépare un recueil des Lois, décrets et rescrits grecs, romains et byzantins relatifs au Judaïsme, confié à M. Théodore Reinhard; un *Corpus inscriptionum judicarum* jusqu'au x^e siècle et une traduction française, bien nécessaire et très désirée, des œuvres complètes de Joseph.

Le volume dans lequel M. Théodore Reinhard vient de réunir les textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme ouvre heureusement cette série de publications et lui imprime dès le début un caractère sérieusement scientifique. Tous ceux qui s'occupent de l'histoire de l'Eglise chrétienne sous la domination romaine lui seront reconnaissants du premier instrument de travail qu'il leur apporte. Il existait bien, il est vrai, quelques recueils analogues, notamment les *Judaïca* de F. C. Meier (1ma, 1832) et les *Notae of the Jews* (Londres, 1870); mais le premier est déjà vieux, aucun n'est complet ni constitué avec des textes tirés d'après les principes de la critique. Enfin, et surtout, les uns et les

autres sont à peu près inaccessibles pour nous. Ici nous avons un beau volume bien imprimé, bien distribué, clair, dont les destinées sont assurées par le soin que prendra la Société des Études juives de le tenir toujours à la disposition du public, et dont l'utilité est démontrée par l'excellent index que M. Reinsch a mis à la suite des textes; de telle sorte qu'il est très facile de retrouver en quelques instants les renseignements directs sur un point quelconque des témoignages antiques relatifs au Judaïsme.

L'auteur s'est limité rigoureusement aux bornes de religion païenne; les témoignages d'origine chrétienne sont laissés de côté. Il ne pouvait guère en être autrement, à moins de donner à ce recueil des proportions très considérables; encore l'histoire s'en est-elle pas tiré grand profit, les controverses entre chrétiens et juifs, jusqu'à la reconnaissance officielle du christianisme, émanant de gens qui n'ont aucune idée de ce que c'est que l'histoire. Les textes juridiques et épigraphiques sont exclus, parce qu'ils sont réservés pour des prochains volumes de *Fontes rerum judicarum*. Un commentaire extrêmement soigné accompagne les textes, dont l'auteur donne chaque fois la traduction.

Les textes ne remontent pas plus haut que l'époque d'Alexandre pour les Grecs et l'époque de César pour les Romains. M. Reinsch s'arrête, pour les Grecs, à Hamaecius, le dernier directeur de l'École néoplatonicienne d'Athènes, qui émigre en Perse en 532, et pour les Latins, à Rufinus Nummius (commencement du VI^e siècle). La collection ne comprend pas moins de deux cents extraits appartenant à plus de cent auteurs différents. Ainsi M. R. n'a-t-il pas de peine à prouver, dans sa préface, l'exactitude tout particulière qu'elle présente. Il tombe dans cette même préface aux causes de l'animosité qui a régné trop souvent contre les Juifs dans l'antiquité, quoique, d'autre part, leur religion exerçât une réelle attraction sur un grand nombre de païens et surtout de païennes. La discussion de ces questions nous entraînerait trop loin. Il n'est pas douteux, on lui accorde, que dans l'antiquité comme dans beaucoup de régions encore actuellement, l'animosité contre les Juifs était surtout provoquée par le fait qu'ils restaient, de génération en génération, des étrangers à l'égard de la population chez laquelle ils s'établissaient. Ils faisaient toujours bande à part et venaient par un sentiment très vif de leur supériorité sur tous ceux qui n'étaient pas les enfants de l'Éternel. Or chaque peuple, ainsi lui, est disposé à se considérer comme le premier; c'est du moins ce que l'expérience nous apprend même chez ceux qui s'en défendent. Tant qu'il est chez lui, il n'y a pas grand mal. Quand il est établi à l'égal de toutes les autres nations, cette situation est impossible à maintenir à la longue. Il faut qu'il y ait assimilation; sinon, il y a nécessairement lutte. C'est à la fois l'honneur et la cause des misères du peuple juif d'avoir été inassimilable.

..

L'auteur du volume publié chez Fischbacher sous le titre *Ressources et Juifs*

à tout, lui aussi, servir la cause de l'Empire et rétablir la vérité sur les rapports des Juifs avec les païens de l'Empire romain. Mais c'est la ressemblance des sujets qui, seule, nous fait associer les comptes rendus de ces deux livres. Pour le reste ils n'ont rien de commun. M. L.-K. Amich est animé de louables intentions, mais ses apocryphiques connaissances ne lui ont pas permis qu'elle ne dépasse, et il n'est pas assez familier avec les travaux des historiens et exégètes les plus autorisés pour traiter le sujet comme il convient. A la p. 12 je lis : « Depuis la disparition de savants tels que Deissmann et Kuhn, il n'existe plus que d'obscurs amateurs de science parvenus à la célébrité. » Kuhn représenté, je suppose, Kuhn. Et ce n'est pas une simple faute d'impression, car dans les autres il y a une correction à cette même page 12, changeant *Amich* en *Amich*. Quant à Schürer, son nom n'est même pas parvenu définitif aux oreilles de l'auteur.

Les annotations indolentes publient tout de sottises et d'inepties que l'on peut pardonner à un Doyen, ami du Judaïsme, de traiter la cause d'Israël en accord plutôt qu'en historien, désireux de frapper fort plutôt que de frapper juste. Mais la méthode des apologistes, pour les causes dignes d'être défendues, c'est encore de les faire connaître, sans parti-pris et sans passion, telles qu'elles sont.

JEAN RÉGULAR.

GUGLIELMO FERRERO. — **Les Lois psychologiques du Symbolisme.**
1 vol. in-12, de 251 pages, Paris, Alcan, 1895.

Après avoir constaté l'universalité du symbolisme, recherché quels sont les symboles les plus répandus, comment ils peuvent se classer, quelle est leur signification et leur origine, il reste à examiner pourquoi l'homme a eu recours à ce mode d'exprimer et de communiquer ses états de conscience. C'est cette dernière tâche qu'a entreprise M. G. Ferrero dans un ouvrage qui a fait une certaine sensation en Italie et dont la traduction française vient de paraître dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

Le symbolisme rentre dans la catégorie des phénomènes d'association mentale. Sans discuter jusqu'à quel point M. Ferrero est fondé à soutenir que la loi d'inertie sur laquelle il fonde sa théorie des associations mentales s'applique à l'esprit comme à la matière, tout le monde peut admettre sa définition de symbole comme « un signe dont la fonction est de provoquer la naissance de certains états de conscience par la production d'une sensation associée à ces états dans l'expérience antérieure ». L'originalité de sa thèse consiste à soutenir que la source des symboles, l'explication de leur genèse et de leur évolution résident dans ce qu'il appelle « la loi du moindre effort ». C'est, en somme, une tentative pour appliquer à la psychologie des symboles la mécanique de son compatriote, M. le professeur Lombroso.

L'esprit humain, expose M. Ferrero, est passif par nature, il a besoin de la fatigue que lui cause l'effort. Qu'il s'agisse d'expliquer le présent ou de prévoir l'avenir, il préférera toujours au raisonnement abstrait, qui exige la mise en œuvre de toutes les facultés d'attention et d'observation, le raisonnement « sensationnel », qui tend à déposer des associations pour des raisons. D'ailleurs, placé entre divers moyens de révéler ou de communiquer ses idées de connaissance, il s'arrêtera inévitablement au premier le plus simple et le plus économique.

M. Ferrero divise les symboles en intellectuels et en sensibles, suivant qu'ils ont pour objet de révéler une idée ou un sentiment. Parmi les symboles intellectuels, les signes purement mnémotechniques (parres, bâtons, coiffures, nœuds, etc.) ont précédé la première pictographique qui arrange des idées plus claires, un travail plus approfondi. Mais la pictographie est impuissante à exprimer les idées trop complexes ou trop abstraites. C'est alors que la métaphore s'est introduite dans le symbolisme, toujours surmontant la loi du moindre effort. Quand un phénomène naturel vient frapper le sens, il provoque des associations spontanées d'images collatérales (éclair = lance; tempête = travail rugissant; pluie = race renversée). L'esprit accepte ces associations comme des explications; mais au même s'en contente-t-il dans la langue. Cette juxtaposition d'images se présentant d'elles-mêmes occasionne, en effet, moins de fatigue que la création d'un mot, fût même dans l'écriture : l'image d'un objet réveille instantanément l'image d'autres objets, soit que les deux objets aient une ressemblance sensible (un enseigne = murir d'aimer), soit que nous ayons l'habitude de les considérer comme appartenant à la même catégorie (or et argent). La pictographie devient ainsi idéographique par l'emploi de la métaphore. L'auteur rapporte à cette origine les nombreuses métaphores dont l'usage est devenu commun dans la mythologie et dans l'art, par exemple l'habitude de représenter le soleil levant comme un jeune homme et le soleil couchant comme un vieillard. Parmi les autres procédés métaphoriques, il signale l'usage d'exprimer une action ou une qualité au moyen de l'instrument qui sert à les produire (poitrine = amour, vigilance = œil, le mouvement inverse = un disque avec trois jambes rayonnantes, la trinité). Ici devraient se placer également les symboles qu'il appelle symboles de substitution et qui consistent à représenter la partie pour le tout (une forêt par un arbre; un bâtiment par une colonne; un animal par sa tête, etc.).

A un degré plus haut de perfectionnement, nous trouvons le stèle, où les images n'ont plus qu'une valeur phonétique. La chaîne des associations y devient plus compliquée : 1° l'objet rappelle son nom; 2° ce nom rappelle, par l'affinité phonologique, le mot ou le fragment de mot qu'on veut écrire; 3° ce mot enfin doit rappeler l'image ou l'idée qu'on cherche à rendre. C'est la transition à l'écriture alphabétique qui devait venir la dernière, parce que c'est de tous les procédés symboliques le plus complexe et le plus fatigant, aucun rapport organique n'y existant plus entre le signe et le son.

Parmi les symboles émotifs, nous trouvons tout d'abord les trophées, emblèmes qui ont pour but de résumer les sentiments d'admiration et de reconnaissance envers les hauts faits dont ils sont le témoignage. Les trophées tend à se transformer, dans l'évolution sociale, en signe distinctif de classes et d'autorité. De là l'importance symbolique du vêtement dont les vicissitudes ne sont pas seulement une question de mode, mais encore « le symbole éternel de l'histoire humaine ». Nous soulevons bien de la poussière ou de la fange qui constitue la première parure de l'homme. Cependant l'humanité en est encore, sous ce rapport, aux premiers psychologiques des peuples sauvages. L'auteur fait observer à ce propos qu'en général, on ne remarque pas dans les symboles émotifs les différents degrés d'évolution que nous venons de constater dans les symboles intellectuels; ce qu'il attribue au fait, constaté par Buckle, que le côté émotionnel de l'esprit humain a fait des progrès beaucoup plus lents.

Il existe une classe de symboles émotifs à laquelle l'auteur attache une importance spéciale: ce sont les symboles qu'il appelle *vagabonds*, c'est-à-dire les signes qui ont fini par usurper la place de la chose représentée. Cette usurpation a sa source soit dans un arrêt mental, soit dans un arrêt émotionnel, soit dans un arrêt idéo-émotionnel. L'arrêt est mental, quand la pensée, devant une série de phénomènes qui s'enchaînent, s'arrête à ceux qui frappent directement les sens, négligeant ceux dont la présence peut seulement être établie par la réflexion et la comparaison (vénération superstitieuse de l'écriture, de la parole, de l'arme). — L'arrêt est émotionnel, quand les sentiments, au lieu de s'adresser à l'objet représenté, se concentrent sur le symbole (vénération des images de la divinité). — L'arrêt est idéo-émotionnel, quand des symboles, ayant perdu leur raison d'être et même le souvenir de leur fonction originelle, sont maintenus par routine avec un caractère d'utilité générale, indépendamment de leur destination primitive (les formes de salutation). Tel est le cas de presque tout le cérémoniel social et religieux auquel nous attachons une certaine signification sans savoir pourquoi — qu'il s'agisse de rites tels que les génuflexions, les circumambulations, les purifications, etc., ou d'emblèmes tels que la croix, le sainte, l'arbre de vie, etc. — L'auteur insiste avec raison sur ce fait trop souvent oublié que nos arts et surtout l'architecture ont des vices moqués de symboles mystiques.

Il reste, toutefois, à établir la net distinction que M. Ferrero semble avoir perdue de vue, quand il range dans cette catégorie de symboles mystiques, révélant un arrêt idéo-émotionnel, certains éléments du culte, tels que les prières, les offrandes et les pèlerinages. Le fidèle qui adresse des demandes à la divinité agit parfaitement que celle-ci est ou n'est de les lui accorder et il ajustera sa prière à l'idée qu'il se fait de son Dieu. Le pèlerin se rend à Lourdes, parce qu'il croit que la Vierge y a fait une apparition et non, comme le suppose M. Ferrero, parce que ses antiques pèlerinages avaient contracté l'habitude de porter des vivres au tombeau de leurs morts. Sous un certain rapport, les

pèlerinages sont des survivances, mais des survivances qui n'impliquent aucune reprise sur le fait du rite, ni aucun transfert des sentiments inspirés par l'idée auquel s'adresse le pèlerin. De même, donc le cérémoniel politique, la remise des clefs au nom d'une ville ou même d'un État, comme signe de soumission, forme sans doute un acte, autrefois réel, devenu fictif et purement symbolique depuis que la possession des clefs a perdu son importance stratégique. Cependant n'est-ce pas une erreur de soutenir que la conscience de la vraie signification de cette formalité s'est perdue? Ici encore, il y a survivance, mais rien de mystique, dans le sens que l'auteur donne à ce mot. De même enfin, il n'est guère admissible que le symbolisme du drapeau représente un cas d'arrêt émotionnel. Assurément, dans les émotions que nous cause la vue des couleurs nationales, il y a un certain transfert des sentiments qu'éveille l'idée abstraite de la patrie. Mais la notion du rapport entre cette idée et son symbole n'est jamais perdue et si nous ressentions vivement l'insulte faite à notre drapeau, c'est que nous avons parfaitement conscience qu'il y a là une injure primordiale à la nation dont il est l'emblème. L'arrêt mental ou émotionnel dont parle M. Ferrero ne pourrait se produire que dans le cas où ce symbole aurait acquis une valeur indépendante de sa fonction, comme le palladium de Troie, l'effluve des rois de France, le perron de Liège, ici le symbole devant l'être; mais c'est l'exception.

L'auteur va jusqu'à laisser entendre que les premières pierres (pierres, bâtons) ont d'abord été des signes mnémotiques, ultérieurement vénérés pour eux-mêmes, quand on est oublié leur destination originelle. Il cite à ce propos un passage de Grote rapportant que les premières idoles des Grecs étaient des poteaux ou des pierres plantés dans la terre pour indiquer les lieux sacrés. Certes des pierres commémoratives et des poteaux indicateurs ont pu devenir des fétiches, c'est-à-dire des objets vénérés à raison de la personification accidentelle qu'ils étaient censés contenir; mais, ainsi que nous l'apprend l'éthnographie comparée, les cas où des pierres et des arbres ont été l'objet direct d'un culte, indépendamment de leur rôle symbolique, sont trop communs et trop identiques pour que nous n'y voyions pas un phénomène en quelque sorte primitif. Sans doute le fétiche a pu devenir un symbole — comme, ailleurs, il est devenu une idole par quelques retouches : — mais vouloir que le fétichisme et l'idolâtrie dérivent du symbolisme, c'est mettre la charrue avant les bœufs.

M. Ferrero est plus heureux, quand il retrouve la loi du moindre effort dans deux autres phénomènes qui caractérisent incontestablement les symboles mythiques : la force de conservation et la facilité de transmission. Pour que l'homme accomplisse l'effort toujours pénible de l'innovation, il faut qu'il aperçoive dans ses habitudes une contradiction avec les conditions de l'existence et les besoins de la vie. Mais quand l'arrêt idéo-émotionnel s'est produit, cette contradiction est impossible, puisque la vraie nature des actes ou des signes est tombée dans l'oubli. De même, pour ce qui concerne la propagation des symboles, l'imitation est

d'autant plus facile, quand elle n'est pas contrainte par le rime, car elle les fait psychophysiques agissant librement sans avoir à lutter contre des forces anthropologiques considérables. L'homme d'État hésite et subit les langages avant d'introduire une institution étrangère; l'industriel, au premier examen; le croyant au fait que des ventôles à s'approprier les symboles par lesquels ses voisins communient à conjuguer les éléments ou à surmonter le mauvais gén.

Pour rendre justice à cet ouvrage, il serait nécessaire de suivre l'auteur dans les ingénieuses et suggestives applications qu'il fait de sa thèse aux symboles politiques dans la recherche la plus originale et dont il suit l'évolution à travers les âges. Mais ce serait sortir du cadre de cette Revue. Bornons-nous à résumer ses conclusions sur l'utilité sociale du symbolisme. Quand les conditions sociales changent, l'homme, dans son horreur de l'innovation, conserve encore, pendant un certain temps, les idées et les enseignements qui correspondaient à la phase dépassée. De là, dans les institutions en voie de transformation, une contradiction organique entre les formes et le fonctionnement. Mais cette contradiction est une transition nécessaire; elle sert à former le lien entre le passé et l'avenir. A ce point de vue, l'utilité des symboles et particulièrement des symboles mystiques a été immense, si on compare le rapide extrême de l'évolution sociologique avec la lenteur de l'évolution psychologique dans l'individu. Pour se mettre à la hauteur du développement social, l'homme devrait être sans cesse exposé à des visions bien plus complexes et plus abstraites que ne le comporte le degré de son évolution psychique. Or la symbolique mystique, basée sur l'erreur sentimentale, remédie en partie à cette insuffisance, en remplaçant l'émotion complexe et abstraite par une émotion plus simple et plus concrète qui remplit à peu près le même rôle.

Un résumé, les critiques de détail auxquelles prête l'ouvrage de M. Fournet, précisément peut-être de ce qu'il a voulu donner à ce loi du moindre effort une application trop générale. Il est incontestable que les hommes, dans la poursuite d'un idéal quelconque, cherchent toujours la voie qui leur coûte le moins d'efforts. Il est non moins évident que, dans beaucoup de cas, le symbolisme leur offre le moyen le plus commode d'exprimer leurs états de conscience, tout imparfait qu'il soit, et qu'ils en ont largement fait usage. Enfin il est manifeste que, dans le choix de leurs symboles, ils ont naturellement tendu à comprendre le plus possible leur travail mental, comme l'attestent non seulement la nature des emblèmes adoptés, mais encore les efforts constants pour adapter les vieux symboles aux idées nouvelles, pour simplifier le langage des signes symboliques, voire pour fusionner en un type unique et hybride les symboles relevant dans le même ordre d'idées. Mais cette tendance n'est pas absolue, car notamment le progrès en cette matière est été nul et sans en arriver souvent aux signes monogrammes, ou peut-être à la photographie. A côté de la préparation à l'effort, la loi du moindre effort, ce qui se traduit par l'horreur de l'innovation, il y a l'impulsion qui pousse l'homme à surmonter la fatigue et la peine au cas d'un

plus grand bien, or, que cette impulsion soit due aux nécessités de l'éducation ou au développement du caractère, elle ne l'emporte pas muche dans les proportions ou le progrès se réalise par un surcroît d'efforts. Ce qui est fondé et ce qui l'intéressant ouvrage de M. Ferrero aura contribué à démontrer, c'est que, dans la symbolique comme en tout autre matière, Chénier a commencé par le simple et la concret pour s'élever graduellement au complexe et à l'abstrait. L'auteur en donne une preuve supplémentaire dans le curieux chapitre où il nous montre les loups et les criminels revenant, par un jeu d'atavisme assez fréquent, aux formes depuis longtemps dépassées de l'évolution symbolique : le loup-garou, le revenant, la substitution mutuelle de la partie au tout dans les sentiments, etc.

Alfred D'ARVILLE.

EDWARD TYSON, M. D. F. R. S. — **A philological Essay concerning the Pygmies of the Ancients, A. D. 1699, now edited with an introduction treating of Pygmy races, and Fairy Tales** by HERBERT C. A. WINDLE, D. Sc. M. D. M. A. Trinity college, Dublin, Dean of the Medical Faculty and professor of Anatomy Mason college, Birmingham (Bibliothèque de Carabas, t. IX). — Londres, D. Nall, 1894, in-8, 175-182 p.

Le médecin anglais Edward Tyson publia en 1699 un ouvrage intitulé : *Orang-Outang sive Homo Sylvestris or the anatomy of a Pygmy compared with that of a Monkey, an Ape and a Man. To which is added A philological Essay concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Suckagers of the Ancients. Wherem it will appear that they are all Apes or Monkeys and not Men as formerly pretended*. C'est la première partie de l'appendice (de l'Essai philologique), celle qui est relative aux Pygmées, que réédite aujourd'hui dans la Bibliothèque de Carabas M. le professeur Windle. Tyson était au Fœtusaire du duc d'Albany et de préparer son squelette qui est encore aujourd'hui au Musée de South-Kensington : il s'agit de cet animal, qu'il identifia faussement avec l'orang-outang, une description anatomique détaillée — qui constitue le premier travail morphologique sérieux sur les singes anthropoïdes. Mais il ne se tint pas pour satisfait et voulut ajouter à son mémoire de zoologie — tout un ensemble de considérations historiques, Perceuse à la fois qu'il s'occupait pas de race humaine, dont la très petite taille pût correspondre à celle que la tradition assignait aux Pygmées, et que cependant les histoires que l'on contait des Pygmées n'étaient pas de simples fables, comme de l'imagination le monde des poètes et des historiens, il fut amené à penser que ces êtres, semblables à l'homme, mais dont les habitudes rappelaient à tant d'égards celles des animaux, n'étaient autres que de grands singes, analogues à celui dont il avait pu étudier au détail la situation. Il s'efforça d'établir que ni le texte d'Hérodote (*Histoire*, III), ni le texte d'Aristote (*Met. animal.*, I, VIII, c. 21) ne disent les

malheureusement que les Pygmées étaient des hommes; le mot *εἶς* n'est pas dans Aristote et s'il faut reconnaître qu'il se trouve dans Homère, on peut admettre, d'après Tychon, que ce n'est qu'une métaphore. Les textes d'Hérodote et de Philostrate montrent clairement au contraire, à son jugement, que c'est d'animaux qu'il s'agit et d'animaux semblables à nos anthropoïdes actuels. Seul Césaire donne sur les Pygmées des détails qui ne se peuvent appliquer qu'à des hommes, mais Césaire, comme les autres historiens grecs de l'Inde, est un amateur de fables et ses écrits fourmillent d'histoires incroyables et de descriptions d'être qui, à coup sûr, n'ont pu exister. Tychon soumet tous les textes à une critique minutieuse, mais partielle et discute les opinions et les travaux des auteurs modernes, s'attachant à montrer que ni les écrivains profanes, ni les écrivains sacrés ne fournissent d'irréfusable témoignage de l'existence de Pygmées humains; les passages en particulier de l'Écriture et des Pères sont susceptibles d'une interprétation inverse de celle qu'en donnent les naturalistes et les historiens qui ont conclu à l'existence réelle d'une race humaine de Pygmées.

La découverte qui a été faite de notre temps de divers groupes ethniques dont les membres ont une taille qui ne dépasse point celle que les traditions de l'antiquité assignaient aux Pygmées, réduit à néant la thèse ingénieuse de Tychon et la connaissance plus complète que nous avons des sauvages nous permet de se voir que les traits d'une civilisation assez rudimentaire là où il apparaît des marques évidentes d'animalité. M. Windie présente dans son introduction un tableau rapide de la distribution des races de très petite taille sur la surface de la terre. Il remarque comme rentrant dans son cadre, tous les groupes ethniques où la taille moyenne des hommes adultes ne dépasse pas 4 pieds 9 pouces; il retrouve des tribus qui correspondent à ce type dans toute l'Afrique où arrivent encore des Négrites, plus ou moins mêlés à des populations de souche différente, c'est-à-dire sur les Andamanes, Philippines, en Nouvelle-Guinée, dans la péninsule Malaise et dans l'Annam; il a existé à une époque ancienne des Négrites dans la Chine méridionale et au Japon et les Bantou-Lohis des monts Vindya, les Kharvatis et les Iraks des Nigherry, les Veddas de Ceylan et les autres tribus aryennes de l'Himalaya; bien que très mêlés d'éléments étrangers, présentant en majorité des marques encore nettement reconnaissables de leur origine négrite. En Afrique les Négrilles forment deux groupes principaux: les Akkas du pays des grands lacs et les Boshimans. Au Gabon, au Congo, au Zaïre, dans la partie méridionale du Congo on retrouve aussi des foyers épars de ces populations de taille exiguë, peut-être les Vambras de Madagascar répondent-ils aussi à ce type. Il n'y a aujourd'hui de Pygmées ni en Europe, ni en Amérique. M. Windie s'efforce d'identifier avec les tribus actuellement connues les populations de très petite taille auxquelles nous trouvons des allusions dans les divers écrivains de l'antiquité: les Pygmées de Phéac, les uns vont pour lui les Brebouers du Beluchistan, les autres les

Sentale ou telle autre tribu gangetique. Il semble que ce soit des Baudra-Lohas que veut parler Clétiou et qu'il faille rapprocher des dans les Éthiopiens anciens d'Hérodote. Quant aux Pygmées d'Aristote et d'Homère, il paraît presque assuré qu'on les doit identifier avec les Aïkias, et on peut sans doute voir dans ceux que décrit Pomponne Mela quelque-une de ces tribus nègres qui demeurent au sud du pays Gaïla.

Mais si étendue que soit l'aire où l'on peut, en réalité, retrouver des Pygmées ou les qu'occupent les noms des légendes et des contes est bien plus vaste encore. Il n'est guère de pays qu'ils ne fréquentent et leur habitat est extrêmement varié. M. Windle passe rapidement en revue les lieux divers qu'ils habitent; les forêts de diverses formes et les collines, les cavernes, les rieux et étangs; les forêts de diverses espèces, les pierres et les rochers, les forêts et les arbres, les rivières, les cascades, les marais et les lacs; sortent de découvertes aux mines et aux lacs, et la croyance en une terre surabondante se retrouve à travers le monde entier, de l'Australie centrale à la Nouvelle-Zélande, de l'Inde à la Bretagne, de la Malaisie à la Norvège. Certains auteurs, et au premier rang, M. Mac Ritchie, ont voulu faire de ces fées et de ces nains les survivants dans l'âme populaire d'anciennes races de Pygmées qui auraient occupé l'Afrique entière ou subsistent encore ces traditions et une légende. Mais s'il se peut que le souvenir légendaire de ces peuples disparus constitue l'un des éléments des croyances complexes qui se rapportent aux fées et au pays qu'elles habitent, ces croyances ne sauraient avoir en l'échelle des pays lointains leur unique origine. Tout d'abord, nulle preuve n'existe, en dépit des affirmations de M. Mac Ritchie, qu'une race de Pygmées ait jamais peuplé les régions septentrionales de l'Écosse; nul pays cependant où les légendes relatives aux fées soient plus abondantes. Les forêts ou les traditions placent les demeures des nains en tout pays, du reste, d'ordinaire d'anciennes habitations, comme l'exigerait la thèse de M. Mac Ritchie, mais des tombes ou des accidents naturels de terrain. Ces chambres funéraires sont regardées souvent comme l'entrée du vaste monde souterrain et les terres recouvrent comme des toits des pays tout entiers par où se sont en vivant les hommes. Les nains d'ailleurs n'habitent pas seulement les tombes, mais les eaux, les arbres, les pierres, les cavernes et jusqu'aux antres des arbres. Ajoutons que les fées et les nains se mêlent dans les mêmes histoires, qu'on leur attribue indifféremment le même habitat et que les légendes où ils figurent apparaissent dans des pays tels que l'Amérique du Nord où il n'y a ni races de Pygmées, ni races de géants. Enfin les peuples de très petite taille, tels que les Esquimaux (ce n'est cependant pas une race de Pygmées), possèdent des traditions et des contes tout pareils. — La vérité, conclut M. Windle, avec M. Tylor, et nous adhérons volontiers à ses conclusions, c'est que les traditions relatives aux nains sont complexes. Les fées sont sans doute des esprits, des génies dont les conceptions unifiées expliquent aisément l'origine; leurs légendes propres se sont mêlées

aux légendes relatives aux lées des morts, et c'est ainsi, sans doute, que s'expliquent leur petite taille, elles étaient bien souvent regardées comme une sorte de « coléman » du la personne matérielle, et ce et le ont reçu en héritage quelques traditions ou survivaient le souvenir d'antiques leibus de Pygmes. En ces matières, toute vue exclusive est erronée par là même. — Mais il ne faut pas se dissimuler que le lécure auquel M. Max Rühlé voulait tout rapprocher est ici un lécure secondaire et à tout prendre, de minime importance.

L'introduction de M. Wiedle ajoute d'intéressants détails au beau mémoire dont M. A. Lang avait fait précéder *The secret Commonwealth of Elkes, Fauna and Fauna de Kirk*. L'exécution typographique de ce volume est, comme celle des autres ouvrages de la collection, presque irréprochable.

L. MARIEN.

B. T. A. EVERTS. — *The churches and monasteries of Egypt attributed to Abt Salih the Armenian, edited and translated by B. T. A. Everts with notes by Alfred D. J. Butler.* — *Anecdota Oxoniensia.* — Oxford, Clarendon Press.

Ce livre est soigneusement fait par un auteur sérieux et consciencieux, qui pioché son champ et qui lui a fait produire une bonne moisson. C'est la première fois, à ma connaissance, que M. Everts met le pied sur le territoire égyptien et ce premier pas, s'il lui a coûté beaucoup, doit lui sembler maintenant avoir été assez heureux. Comme il ne pouvait se flatter d'avoir sur ce sujet spécial toutes les connaissances qui lui étaient utiles, il s'est adjoint un homme qui passe pour un spécialiste, qui a occupé en Égypte des fonctions qui l'ont mis à même de pouvoir rassembler un nombre assez considérable de documents, M. Alfred Butler, l'auteur des *Ancient Coptic Churches*, qui a obtenu un grand succès dans sa patrie et ailleurs. De cette collaboration est partie une œuvre que je n'hésite pas à qualifier de bonne et d'utile, ce qui n'est pas toujours le cas pour tous les livres qui atteignent à une grande renommée. Je les en félicite et je suis le premier à le reconnaître, quoiqu'ils semblent n'avoir pas eu toute la surveillance dévouée à mon égard.

Il va sans dire que M. Everts et M. Butler en s'engageant sur le terrain de l'Égypte chrétienne se y ont rencontrés quelques-uns, même assez nombreux, ils n'ont été le plus souvent d'une manière qui montre quel poids ils ont tirés dans la lecture des documents que j'ai mis au jour, ce dont je les remercie, et ce dont j'ai été très fier. Je le dis encore je le pense, car rien n'est plus satisfaisant pour un travailleur que de voir les fruits de son travail se produire à tous les coins de l'horizon. Je leur suis beaucoup de gré aussi de m'avoir montré les quelques endroits où j'étais dans l'erreur, et pour leur montrer que je ne leur en veux pas, que je leur suis reconnaissant de l'exemple qu'ils m'ont

donné, je leur rendais tout le honneur la parole, ce qui ne me sera pas difficile, malgré le mérite de leur ouvrage. Ils n'ont pas d'abord compris mes félicites tirées par le titre de mon ouvrage et par les sacrifices que j'en avais faits. Je ne suis pas un architecte, je ne connais guère de l'arabe que ce qui peut m'être utile dans mes études, et particulièrement l'arabe égyptien dont on s'est servi les auteurs arabes qui, en Égypte, ont traduit les œuvres de leurs maîtres du copte en arabe. Par conséquent, je n'étais pas autorisé sur le sujet de mon ouvrage à connaître tout ce que les auteurs arabes proprement dits ont écrit sur telle ou telle ville qui est nommée dans ma *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*. Ce que j'avais à faire, c'était de connaître les diverses copies et ceux qui avaient traduit les œuvres coptes en arabe : je crois avoir montré que je connaissais les uns et les autres, sans avoir l'outrecuidance de croire que je n'ai qu'un seul ouvrage.

Ainsi, ils trouvent étonnant que je n'aie pas reconnu l'emplacement du *Mahboud* qu'ils identifient avec *Mahbouda*, la chose leur est semblée très compréhensible, s'ils avaient été persuadés, comme je l'étais, qu'il s'agissait de la banlieue du Caire, ainsi que je l'ai dit. Je n'ai pas vu qu'il s'agissait d'un village de la province de Ghizeh, cité dans la liste des villes et villages publiée par A. de Sacy, mais si l'on s'en rapporte à la statistique officielle qui a été publiée en 1855, il n'existe point ce qui rend corrigé la correction de mes honorables correcteurs. De même pour le village d'El-Kharasieh, on était l'église de Saint-Pierre. Je n'ai pas vu un plan de cette église, c'est vrai, mais quoique j'eusse traduit *Abou Salah*, c'est encore vrai : il est tout aussi exact qu'il m'est échappé dans ce passage une de ces grosses balourdises qui a fait passer le mot *passer* comme un mot grec. Néanmoins, que la faute est si grossière que la plupart de mes critiques n'auraient fait le crédit de savoir distinguer entre le latin *passer* et le grec *παρ* : je regrette seulement que M. Evette n'ait pas eu l'orgueil de lui de me faire ce crédit. Avec trois ou quatre autres fautes semblables la liste de mes erreurs dans ma *Géographie de l'Égypte* serait bien près de la fin.

J'ai commis d'autres fautes dans la transcription des noms géographiques ou des noms propres. Tout d'abord M. Evette s'étonne encore — il s'étonne un peu souvent — que j'aie écrit *Abou Salah*, et non pas *Abou Salih* : il me met en compagnie de Renan et de Quatremère dans sa réprobation, compagnie qui n'est pas faite pour me causer de la peine : je lui répondrai que j'ai adopté cette prononciation précisément parce qu'elle avait été donnée avant moi, absolument comme nos deux auteurs ont écrit *Saladin*, quoique la véritable prononciation, d'après eux, soit *Saldh* et non *Salih*. D'ailleurs ces Messieurs sont-ils aussi certains qu'ils le veulent bien dire ? Si je prends la transcription suivie par les arabistes modernes, je ne trouve pas deux auteurs qui aient le même, sans compter que le mot *Saldh* est un mot assez usité dans l'Égypte actuelle pour que je sois parfaitement qu'on ne doit pas le transcrire *Salih*. Ce sont là d'ailleurs des vieilleries indignes d'un critique sérieux : j'avais vraiment bien

autre chose à faire qu'à donner des raisons de transcription que je pensais la plupart du temps toutes fautes. Je dois faire exception pour le mot que j'ai transcrit pour *Loualâ* et que j'ai identifié avec le mot arabe *Louî* : il se peut que j'ai tort, mais il se peut aussi que j'aie raison et qu'il ne faille pas voir en ce mot une abréviation d'une orthographe fort rare qui se trouve dans Makrîm : *haloulânâ* pour *Behyônâ*. J'ai d'ailleurs exprimé la chose comme une hypothèse, ce que ne disent pas MM. Evetts et Butler.

Et maintenant que j'ai achevé ce plaidoyer pro domo mea, je reviens à l'échange de bons procédés dont je parlais tout à l'heure. Tout d'abord, M. Evetts ou M. Butler, il n'est pas facile de savoir lequel des deux, dit que Pismout, l'évêque de Qest dont j'ai publié la Vie, avait appelé à lire le démologique dans un monastère : il est dit seulement que cet évêque aurait lire le démologique, sans que l'on indique où il l'avait appris et si y a dix à parier contre ou que ce n'était pas dans un monastère. A l'article Ballinâh, il est question de Moÿse qui y avait bâti un monastère : ces Messieurs identifient ce Moÿse avec Moÿse le Nègre qui vint à Schitt après avoir été volé, et qui mourut dans une invasion des nomades libyens, afin d'accomplir la parole de l'Évangile : « Celui qui aura lué par l'épée mourra par l'épée. » C'est bien celui dont la fête se célébrait le 26 du mois de Baoush et le même dont il est question dans Palladius; mais ce n'est pas celui qui fonda un monastère à Ballinâh, près d'Abydos. Ce même n'était pas né alors que son homonyme était mort depuis longtemps : c'est celui qui est mentionné dans le Catalogue de Zoéga et dont je publie la Vie dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, tome V, deuxième fascicule. De même, ces Messieurs croient que le nom de Schitt était en copte Schittit alors qu'on ne le rencontre que dans ou trois fois sous cette forme et que dans tous les autres cas il est écrit Schitt. Ils auraient pu cependant lire édifiés par le long article que j'y ai consacré dans ma *Géographie de l'Égypte*. La forme qu'ils préfèrent n'a été que l'occasion de faire au jeu de mots par étymologie afin de donner à ce mot le sens de *Balances des vivres* que lui donne en effet l'introduction d'un *livre*.

Les monastères n'ont pas porté grande chance à M. Evetts, ce qui est peu surprenant d'ailleurs, tellement c'est un terrain particulier. Ainsi dans l'histoire ancienne d'un certain Ibn Qasr, un prêtre remuant qui à la fin du *xv^e* siècle donna quelques pous aux patriarches qui résidaient alors au Vieux Caire, Abou Bilâl dit qu'on l'exila dans le monastère de Saint-Antoine, près d'Aïfieh, et son éditeur fait observer que c'était le monastère de la *mer Rouge*. Je ne crois pas qu'il s'agisse de ce monastère et qu'on dise *au près d'Aïfieh* un monastère, ou plutôt un couvent, qui en est éloigné de plus de quatre jours de marche. Il y avait deux couvents de Saint-Antoine, comme deux montagnes d'Antoine, le couvent intérieur et le couvent extérieur, l'un placé dans la montagne intérieure, l'autre dans la montagne extérieure. Ce dernier était le couvent de Saint-Antoine près de la mer Rouge, l'autre le couvent qu'habitait An-

toine lorsqu'il revenait près des hommes, comme il en avait l'habitude, et où il mourut, selon ce que rapporte la Vie attribuée à saint Athanasie, et près duquel son corps fut enseveli avec des hericelles dans un endroit ignoré. Par conséquent il ne saurait s'agir du couvent de la mer Rouge, comme le veulent MM. Evetts et Butler. De même aussi quand Abou Salâh parle des monastères d'Aïfiah, l'un de ces couvents qui est dénommé de Saint-Antoine, est celui qui est situé près de Melmoun et où la tradition constante a toujours placé la demeure d'Antoine avant de partir pour le désert et quand il revenait en Egypte. Ce sont là des faits qu'on ne peut révoquer en doute. Les deux auteurs me demanderont sans doute pourquoi je n'en ai pas parlé dans ma *Géographie de l'Egypte* : je leur répondrai simplement parce que l'occasion ne s'en est pas présentée, de même que je n'ai pas cru devoir me servir d'Yakout, des autres géographes arabes et en particulier de celui que j'ai nommé Abou Salâh, parce qu'ils n'avaient point écrit en copte et n'étaient point chrétiens, à l'exception du dernier. M. Evetts a vu que son auteur était presque toujours infidèle et lui a accordé une importance exceptionnelle, quoiqu'il ait fait une sérieuse critique des sources auxquelles cet Arménien avait puisé; je crois qu'il s'est exagéré cette importance, et les quelques remarques précédentes doivent montrer que ses renseignements sont vagues, ses expressions obscures, de même que son ouvrage manque de plan, qu'on y trouve des redites injustifiables et qu'il n'avait pas vu une très grande partie des lieux qu'il signale.

Dans l'ouvrage de l'auteur arménien, il est nécessairement question de l'arrivée des Arabes en Egypte, et comme de juste du Mouqapil, de ce personnage énigmatique qui avait échappé à toutes les identifications faites jusqu'ici : M. Butler déclare que certainement, après les travaux de M. de Goege et de M. Karabéek, ledit personnage est parfaitement reconnu, que c'est George, fils de Menas, et que sans doute son nom même historique vient du titre de *arqum*. Il n'eût été que juste de dire que dans le *Journal asiatique* j'avais contesté cette identification, que j'en avais donné une autre explication confirmée par un document qui se trouve à Oxford, même que cette explication avait été trouvée bonne et adoptée par M. Estéves Pereira dans sa *Vie de Samuel de Qalamoun*. Sans doute M. Butler ne connaissait pas cette publication ou l'ouvrage de M. Pereira, car il ne cite aucun de ces deux mémoires. Cependant la chose en valait la peine, car M. Pereira a montré que l'opinion de M. Karabéek était insoutenable.

Je dépasserais de beaucoup les limites d'un article de cette sorte si je voulais relever tous les points qui me paraissent sujets à caution dans les notes nombreuses qui illustrent le texte d'Abou Salâh; je ne puis pourtant pas laisser passer, sans en dire quelques mots, la question de l'origine de l'épiscopat en Egypte. L'auteur arménien dit que l'Egypte ne comptait pas d'évêques avant le patriarchat de Dométrius; il en aurait consacré trois sous son patriarchat et son successeur en aurait consacré vingt, d'après l'auteur qui est

connu sous le nom d'Éutychisme, et qui s'appelait Sargis, l'auteur de la Vie des patriarches, *Scire d'Kashimem* la seconde, ou attribue au contraire au successeur d'Ananias, Milios ou Milionos, qui est appelé Avilios par M. Evetts, et sous le nom même et même patriarche. A vrai dire, la question, bien qu'importante, me semble insoluble tant qu'on n'aura pas examiné bien à fond les vies de ces deux ou trois premiers patriarches, qu'on passe au titre de l'Élie d'Alexandrie. Toutes ces vies, notamment celle de Dénestreus, ne composent qu'une série de faits incroyables, qui n'ont jamais eu de réalité que dans l'esprit des auteurs coptes. Toutefois l'assertion d'Éutychisme est une d'authenticité bien informée me semble bien forte, tandis qu'il n'est pas rare de rencontrer dans *Scire d'Kashimem* la seconde des assertions évangéliques et plus de crédibilité. Puisque j'en suis aux évêques, dit-il je à MM. Evetts et Butler qu'il n'y avait pas de métropolitains en Égypte, il y avait seulement ce que l'auteur de la Vie du patriarche Isaac donne deux *Ischepres*, un qui est traduit en arabe par le mot *évêque*, c'est-à-dire par le mot même d'où nous avons fait *patriarche*. Ces *Ischepres* étaient pour la Haute-Égypte, n'étaient comme des surveillants. Les autres évêques étaient sous leur garde, mais tous obéissant au faire sanctionnés par le patriarche d'Alexandrie. Si je voulais aussi parler de la confession arriétienne, je n'aurais point de peine à montrer qu'elle ne fut jamais pratiquée en Égypte, et quand bien même on m'apporierait la coutume des Églises d'Orient et d'Occident, j'attendrais toujours qu'on m'en trouvât un exemple dans les livres coptes. Et me agissant ainsi, je ne croisais pas être antichristique, car dans ces questions de tradition, il faut montrer la tradition en action et ne s'est pas à celui qui nie de donner les raisons de sa négation. L'Égypte a été une exception parmi les autres chrétiens.

Voilà bien des points qui méritent l'attention de MM. Evetts et Butler, autant que mes erreurs et mes fautes transcriptions, ce sont là des points d'une importance capitale pour un ouvrage comme le leur. Ce que j'ai dit ailleurs pour montrer qu'il peut nous échapper à tous des erreurs sur quelques points de détail, mais cela ne saurait aucunement valoir la valeur générale d'un ouvrage sérieux et soigneusement fait. Or j'ai déjà dit que l'œuvre de M. Evetts l'était et je pense qu'il regarde aussi les miennes comme dignes d'attention puisqu'il me une plus de cent vingt fois, et dans des relations très longues, qu'il aura eu, même à le penser, autant de plaisir à faire qu'à signaler mes erreurs. Comme tout, j'ai beaucoup plus de plaisir à présenter aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* un ouvrage comme celui-ci qu'un autre plus parfait, mais moins important, quoique l'importance du livre des *Églises et monastères de l'Égypte* ne soit pas très grande en point de vue historique. Les notes de MM. Evetts et Butler ont enrichi le texte de l'auteur arménien surtout beaucoup ceux qui les font, et je suis seulement flatté qu'il n'y ait pas plus à reprendre.

R. ARCELIER.

Königl. Museen zu Berlin. — *Ausführliches Verzeichniss der ägyptischen Alterthümer, Gipsabgüsse und Papyrus.* — Herausgegeben von der Generalverwaltung. — Berlin, W. Spemann, n. 398 p.

Ce catalogue est un modèle du genre : quoiqu'il ne porte point de nom d'auteur, il est viable, pour un tel fait soit peu rare, qu'il est l'œuvre de quelqu'un ayant une grande connaissance de la civilisation égyptienne tout entière, et je crois que je pourrais le nommer si je n'avais un désir aussi grand qu'il l'a eu lui-même de respecter sa modestie scientifique. L'ouvrage passe par la Direction générale des Musées royaux de Berlin répété à tous les desiderata des visiteurs qui viennent admirer ses antiquités et venerables restes d'une civilisation à laquelle nous sommes si redevables.

D'abord, on nous fait l'historique de cette collection qui, communément assez tardivement, est devenue rapidement l'une des plus importantes qui existent en Europe. Quand je dis assez tardivement, il faut s'entendre : le roi de France possédait dès le commencement du xviii^e siècle certains monuments auxquels ont s'adjoint plus tard la collection Belzoni, mais ces monuments et cette collection n'étaient presque rien en comparaison de ce qu'il fallait se procurer. En 1823 l'achat de la collection Minutoli dont une partie fut perdue à l'embouchure de l'Elbe; celle en 1838 de l'incomparable collection de Passalacqua; celles plus tard de Drovetti, consul général de France à Alexandrie, de conseiller d'Etat Saulnier, de François, plus encore autres qu'il ne servirait de rien de rappeler, constitueront bientôt, avec quelques dons, un musée déjà magnifique, lequel fut installé au château de Monclou. L'expédition de Lepsius pendant quatre années, de 1842 à 1846, vint enrichir le Musée de Berlin et le laissa seulement inférieur au British Museum, quoique le Musée de Louvre ait une immense importance par certains côtés. Ce qu'il y a de mieux dans l'histoire de ce musée, c'est que les collections les plus importantes provenant de Français ou furent d'abord offertes à la France. Malgré le légitime orgueil on'avait eût le dévouement du Champollion, on n'est pas acheter ces importantes collections, qui aient parfaitement s'approprier le Musée de Berlin, le British Museum et le Musée de Leyden. Mais même à quelques chose malheur est bon; le résultat de cette dispersion des antiquités égyptiennes en tant de lieux si divers a développé le goût des choses d'Égypte et a profité à la science, si bien que le malheur particulier est devenu un bienfait général.

On a adopté dans le classement des objets au Musée de Berlin l'ordre chronologique, le seul qui réponde vraiment à notre besoin actuel de connaissances précises : c'est l'ordre aussi adopté au Musée de Gizeh par M. de Morgan. Le visiteur qui parcourra les salles du Musée de Berlin y verra toute la suite des monuments produits par la civilisation égyptienne, entre de ceux qui sont exhibés dans d'autres musées; car on a joint aux monuments authentiques un musée de plâtres pris sur les originaux. C'est une heureuse idée, et cette idée qui date de 1872 et qui semble due à M. Ebers, a été mise aussi à exécution par la Direction

actuelle du Musée de Gizeh. Il y a là une indication nouvelle de ce qui pourrait être requis dans les classement d'entres musées de son voisinage où les objets sont éparpillés un peu au petit bonheur, sans autre idée précise, sans que rien ait fait monter aux yeux le développement de la civilisation égyptienne, partant de la civilisation humaine, sans surtout que rien n'indique à quelle époque appartenissent les merveilleux objets qui nous sont parvenus.

Je voudrais encore plus, si la chose était possible. Malgré toutes les facilités apportées aujourd'hui aux voyages, trop souvent on ne peut aller dans les musées étrangers étudier ce qu'on a besoin d'étudier et, si on le peut, on n'a pas la facilité de prolonger un séjour autant qu'il le faudrait pour le besoin de ses études. Il y aurait un remède à cette pénurie des travailleurs, on serait que MM. les directeurs des grands musées égyptiens de l'Europe fissent ce qu'on a fait pour le Musée de Leyden, à savoir : payer très bien les monuments de leur musée respectif, et sous d'une manière très soignée et de la sorte on retrouverait autant qu'il est possible la civilisation égyptienne exprimée par le dessin, les travailleurs auraient sous les yeux la représentation des monuments qui les intéressent et des textes qu'ils ne peuvent pas copier. L'étude de la civilisation égyptienne deviendrait un magnifique don et l'on y feroit des progrès immenses. Des pas de géants, ce serait une œuvre vraiment méritoire, vraiment scientifique et vraiment humaine. Pourquoi ne la réalisait-on pas?

En feuilletant les pages du catalogue détaillé du Musée égyptien de Berlin, j'ai vu que ce musée avait reçu un grand nombre de dons des explorateurs anglais et non des sociétés anglaises, et surtout de M. Petrie; ces Messieurs sont évidemment libres de répandre leurs bienfaits sur leurs amis, mais on ne leur libre aussi de se demander en France comment il se fait que le Musée du Louvre n'ait rien reçu, ou s'il a reçu quelque envoi, comment on ne l'expose pas. Certains d'entre eux, je le sais, ont fait don au Musée du Louvre de monuments qui sont pieusement gardés dans les magasins de ce musée, loin de la vue des profanes intéressés à les voir; mais je doute que la collection parisienne se soit enrichie des fouilles faites à El-Amarna ou en d'autres lieux. Pourquoi? Est-ce que les discussions politiques pénètrent dans les temples secrets de la science? Ce serait vraiment dommage. Nous avons tout mieux à faire que de nous jalouser les uns les autres, c'est de travailler chacun selon son possible à la grande œuvre qui nous appelle, qui sera notre plaisir et notre récompense, si nous y travaillons de tout notre cœur.

R. ARMSWORTH.

The Book of the Dead. — Facsimile of the papyrus of Ani in the British Museum. — 2^e édition. Printed by order of the trustees. In-folio.

R. A. WALLIS BUDGE. — **The Book of the Dead.** — The papyrus of Ani in the British Museum. The Egyptian text with interlinear trans-

Attention and translation of Ptolemy's translation, introduction, etc. — Printed by order of the trustees, 18-377. In-folio petit.

La fécundité du magnifique papyrus qui fut ouvert par les trustees du British Museum en 1838, après avoir été apporté d'Égypte par M. Budge, est l'une de ces grandes œuvres qui semblent être uniquement le résultat de ce grand établissement scientifique. C'est grâce à lui que les *Antes papyri* furent publiées avec une largeur d'idées qu'on ne saurait assez admirer, et cette publication fut le point de départ d'un progrès immense dans les études hiéroglyphiques. Un bon nombre d'ouvrages divers et généralement faibles à des ouvrages excellents d'origine et de sujet différents, reproduits avec une fidélité et une exactitude qu'on ne saurait assez admirer pour l'époque, car il n'y a qu'un tout à lui peut-être quelques-uns de signes qui n'ont pas été demandés comme il l'eût fallu, furent naturellement facilités l'un par l'autre en effet de la manière la plus surprenante. Ce fut là un service signalé que les conservateurs du British Museum rendirent à la science, et l'on ne saurait assez hautement le reconnaître. Les trustees actuellement en fonctions viennent de renouer la tradition de la manière la plus puissante, et le succès que a remporté leur entreprise et leur publication a dû leur rendre combien cette dernière œuvre répondait aux besoins et aux desirs du public. Cette œuvre, digne en tout point de ses aînés, les surpassant même en point de vue de l'exhaustivité des textes reproduits, les plus faciles à feuilleter, car ils sont écrits en hiéroglyphes courts, à peu près deux-fois par ligne, qu'on découvre très facilement tous les exemplaires sans en venir souvent aux autres, et que dès la première bande de la publication il avait fallu en faire une seconde édition. Cependant quand on veut réfléchir au public nécessairement fort restreint qui pourrait tirer profit de ce papyrus, on se voit en quelque sorte le plus de l'enseignement qui se donne en ce point sur les livres égyptiens, avec la force d'esprit dont ces livres sont pourvus on se pourrait facilement apercevoir que les livres qui peuvent les instruire, on espère qu'on les aura dans les livres qui distinguent les hiéroglyphes dans il existe un si grand nombre en Angleterre. Et non seulement on a obtenu la facilité de se faire papyrus, mais encore on se a demandé la traduction, et c'est cette traduction qu'offre M. Budge au public dans un épais et précieux volume.

La publication du *Livre des Morts* par M. Budge n'est pas la seule qui soit le fruit de ce moment en Angleterre. La Société d'archéologie biblique en fait une seconde dans ses *Proceedings* mensuels et cette seconde publication est due à la plume vaillante de M. Lepage-Renaud. Les lecteurs anglais, et aussi européens, auront avec la sagesse, mais ce que nous aurons les leçons de M. Budge et aussi les belles gravures de papyrus d'Ante, tout ce que M. Lepage-Renaud en ait tiré quelquefois des illustrations de sa traduction, mais la partie vraiment nouvelle, il y a dans l'œuvre de M. Budge une introduction qui est tirée en sa faveur. Cette introduction, qui s'embellit par moins de cent pages

remplies de notes, contiennent toute une série de questions relatives au papyrus d'Ani en particulier et aux papyrus que l'on déposait près des défunts en général : tout ce que l'on sait de la composition de ce qu'on appelle communément et sans impropriété le Livre des Morts y est compris avec détails, et fort heureusement, M. Budge n'a reculé devant aucune recherche pour arriver à prouver autant que possible les résultats acquis, ainsi que le montrent les noms des auteurs et des ouvrages qu'il cite au bas de chaque page, dont il discute les témoignages avec une grande modeste, approuvant ou rejetant ce qu'il lui semble bon de rejeter ou d'approuver. Le lecteur trouvera dans cette introduction abrégée la solution la meilleure qu'on connaisse actuellement des questions qu'il agit. Si ces solutions ne lui sont pas personnelles, il a du moins le fort grand mérite d'une saine critique. Je le loue surtout de ne s'être pas tenu enchaîné dans l'Égypte ancienne et d'avoir montré assez de liberté d'esprit et de jugement pour reconnaître que les coutumes égyptiennes ne sont pas mortes tout d'un coup avec l'introduction du christianisme dans la vallée du Nil, qu'elles se retrouvent plus ou moins échangées, moins de préférence à plus, dans les habitudes modernes et que ce n'est pas sortir de la voie scientifique que de chercher des rapprochements qui s'ajoutent à tous ceux qui veulent voir. Nécessairement, lui aussi, il s'en est rencontré sur son chemin et son adhésion à une manière de voir m'a donné le plus précieux encouragement. Je l'en remercie profondément.

La publication de ce volume a dû demander à M. Budge beaucoup de travail : ce n'est pas une mince affaire que de traduire le texte du Livre des Morts. Sa traduction ne s'écarte pas notamment de ce qu'on est en droit d'attendre : l'heure actuelle de l'intelligence de ce livre étrange sont les idées nouvelles et opposées aux nôtres. Elle est de beaucoup en avance sur les traductions qui avaient été faites jusqu'ici ; l'auteur a sans doute de hautes raisons pour traduire son texte comme il le fait en certains endroits, et il a peut-être aussi fait qu'en un tel cas d'incertitude de s'en tenir principalement au texte du papyrus d'Ani et de se remuer aux autres papyrus et aux variantes qu'ils contiennent qu'en désespoir de cause. Les erreurs dont sont rangés les chapitres du Livre des Morts dans le papyrus d'Ani ont été fort différentes de celles qui se trouvent dans le texte d'époque ptolémaïque publié par Lepsius et que M. Neefke a corrigées dans son édition critique. M. Budge a fort bien fait de s'en tenir aux divisions adoptées par le scribe qui a écrit le papyrus d'Ani : la question de l'ordre des chapitres est encore enveloppée de ténèbres et ces ténèbres ne disparaîtront peu à peu qu'après une série de recherches et de travaux qui ne lui ont commencé. M. Budge aura la gloire d'avoir bréché l'un des premiers.

L'admiration remarquable activité scientifique dont fait preuve M. Budge est tout de certains droits. Je souhaite que cette activité lui soit conservée longtemps encore pour le bien de la science, et j'aurai ainsi le plaisir de la féliciter bien d'être lui.

E. ANSTADT

Le Havre : Kailash Lacroix.



[illegible]

[illegible]

فدلیه و لیه اوقوعه ای که سوره اسد و سوره
الاحق مدلس (مدلس Var.) ای سوره مدلس
مثنی سوره ای مایه و سوره و سوره ای
سور (سور m.) و ای سوره و سوره ای
سوره ای تراث ای سوره م مدلسه ای سوره
کسره ای سوره م سوره و ای ویدیه
سوره ای سوره اقدلی (اقتله Var.) ای
اقره مدلسه (اقره و سوره man.)
سوره ای سوره (سوره man.) فده ای
قله سوره ای سوره سوره سوره ای
اسره سوره قله و ای سوره سوره
ای سوره کلیمه ای سوره گلیایه ای
م سوره و سوره (سوره سوره Var.) ای
سوره سوره سوره سوره سوره ای
کافیه سوره ای قله و (سوره Var.)
اسد و سوره ای یقین و سوره سوره
ای سوره سوره سوره و ای سوره
اسره ای سوره و سوره (man.)
ای سوره سوره (سوره و سوره man.)
ای سوره سوره سوره و سوره سوره
ای سوره سوره ای و سوره سوره
سوره (man.) ای سوره و سوره
ای سوره و سوره ای سوره و سوره

TEXTES PEHLVIS INÉDITS

RELATIFS A LA RELIGION MAZDÉENNE

INTRODUCTION

Les textes traduits ci-après sont tirés d'un ouvrage pehlvi auquel on a donné aux Indes et en Europe le nom de Grand Bundehesh.

A la fin du siècle dernier Anquetil rapporta en France un manuscrit très précieux contenant entre autres traités pehlvis et zends le texte de ce qu'on est convenu d'appeler le Bundehesh (Supp. Pers., n° 33, p. 140 à 217). Il en fit ensuite la traduction dans son *Zend-Avesta*, t. II, p. 344-422. — On crut alors posséder le texte complet de l'ouvrage. Dans ces dernières années, un mohed nommé Khodâ-bakhsh (Dieu donné) Farûd Abâdân trouva dans une des communautés mazdéennes de la Perse un manuscrit contenant le Nirangistân et un autre ouvrage qui se trouva être un Bundehesh. Ce manuscrit a passé depuis en la possession de Fherbed Tahmouras Dinshawji Anklesariâ de Bombay, qui fit faire deux copies de son manuscrit, dont l'une fut envoyée en présent à M. James Darmesteter. C'est cette copie qu'il m'a été permis d'utiliser pour le présent travail.

Le Bundehesh d'Anquetil se compose de 34 chapitres de longueur et d'importance variables. Le Bundehesh de Khodâ-bakhsh compte 42 chapitres, soit huit de plus, et la plupart des chapitres qu'il a en commun avec le Bundehesh d'Anquetil sont beaucoup plus développés que dans ce dernier. Malgré cela, ces deux textes ne représentent pas deux rédactions différentes du même ouvrage, car les parties communes sont conçues d'une façon identique à quelques

différences près amenées par la fantaisie ou la négligence des copistes mais au fond insignifiantes. Je ne crois pas utile de discuter ici si la version de Khodâ-bakhsh est antérieure à celle d'Anquetil, autrement dit si la seconde est un abrégé de la première ou inversement. Il est facile, après la lecture complète de deux textes, de trouver des arguments sérieux dans les deux sens. Anquetil se fondant sur ce fait que le nom d'Alexandre et celui de Mohammed ne se trouvent pas dans le Bundeshesh, en concluait qu'il fallait reporter la date de la composition de l'ouvrage à une date antérieure à celle du conquérant macédonien. Or le nom d'Alexandre paraît dans le Grand Bundeshesh, il est vrai que celui de Mohammed ne s'y trouve pas. D'ailleurs il est difficile, pour ne pas dire à peu près impossible, de faire le départ exact de ce qui est le fond même de l'ouvrage et de ce qui a été ajouté au cours des âges. Toutes les personnes qui se sont occupées de littérature orientale savent qu'il n'est pas rare de voir une chronique continuée pendant plus d'un siècle après la mort de son auteur, sans que rien ne vienne avertir de cette collaboration posthume. Il en est certainement de même pour le Bundeshesh.

La dénomination de **Bundeshesh** pourrait faire croire que ce titre se trouve dans le texte pehlvi. Il n'en est rien. L'ouvrage est absolument anonyme et sans titre, comme d'ailleurs, malheureusement, presque tous les livres pehlvis. Ce n'est pas à dire qu'Anquetil ait inventé ce nom de toutes pièces, il est certain qu'il court aux Indes depuis fort longtemps, et la meilleure preuve en est qu'on l'a appliqué à un ouvrage qui n'a que bien peu de chose à voir avec le Bundeshesh, le **Sadder Bundeshesh**. Ce nom qui signifie « la Création originale, ou primordiale » a été tiré, on ne sait à quelle époque, de la phrase initiale du livre : **Zand-âkâsi nazdik madam bûndahisnih iAûhrmazd...** « Ce recueil traditionnel traite d'abord de la *création primordiale* d'Aûhrmazd. »

Je n'ai pas besoin de faire remarquer que **bûndahishn** est une forme verbale dont **bûndahishnih** est l'abstrait, et non seulement ce titre a été extrait artificiellement d'une

phrase dans laquelle ce mot joue un rôle tout autre, mais encore on en a changé la forme grammaticale. On pourrait objecter à cela que le Grand Bundeshesh s'annonce sous le titre de **Zaktibā i-būndahishnīh** (fol. 1), mais il est important de remarquer d'abord que toute la partie où se trouve ce mot semble avoir été rapportée, à une époque récente, comme le prouve la langue de ce fragment, à un manuscrit qui avait perdu son premier feuillet, et cela à une époque où le mot était devenu courant. De plus on voit que c'est l'abstrait « *būndahishnīh* » qui y figure et non « *bundāhishn* » ; peut-être faut-il simplement traduire *liçce de la Création* plutôt que *liçce du Bundeshesh*.

Je crois reconnaître le nom du Bundeshesh dans le **کتب بنکی** de Mas'oudi (x^e siècle), *Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, t. II, p. 44 : « Ces hauts faits et les autres exploits d'Isfandiār se trouvent exposés dans un livre connu sous le nom de **Benkesh**, qui a été traduit en arabe par Ibn al-Mokaffā' ». La forme persane de ce mot est **بنکشی**. Il faut remarquer que le « *k* » initial d'un groupe est souvent réduit à un trait sans importance et facile à omettre. Quant à la transformation du « *d* » en « *k* », elle est paléographiquement très possible, le « *k* » n'étant pas autre chose qu'un grand « *d* » avec une barre transversale qui est souvent omise dans l'écriture courante. Il suffit qu'un copiste arabe, pour qui ce mot ne signifiait rien, ait trouvé que le « *d* » était plus grand que nature, l'ait pris pour un « *k* », lui ait ajouté une barre transversale, et ait oublié l'« *k* », pour que **بنکشی** soit devenu **بنکی**. Cette transformation a d'ailleurs pu se faire en plusieurs fois. Cette erreur paléographique n'a rien de plus étrange que celle qui transforme le nom de l'empereur Julien en Liliānos ou en Noustis, Kat-arsh en Rat Arshan, etc.

Je ne chercherai pas à fixer ici la date de la composition de ce livre, cela m'entraînerait hors des limites d'une introduction à quelques pages de traduction. C'est un sujet sur lequel je compte revenir à loisir, car il a son importance. Je

demanderai seulement la permission de renvoyer à une note de la *Revue archéologique* (1895, 2^e semestre) dans laquelle je crois avoir prouvé, autant que faire se peut, que le canon du Bundeshesh avait été fermé à une époque relativement basse, puisqu'il y était fait mention des grandes commotions qui ont bouleversé l'empire des khalifes, tant orthodoxes que fatimites, et qui ont failli amener la ruine de l'islam, en particulier de la première Croisade.

On voit que ce nouveau Bundeshesh rapporté de Perse par le mobed Khodâ-bakhsh soulève des questions intéressantes et nouvelles. L'importance du livre est encore plus grande. On peut dire qu'il est pour nous le représentant le plus ancien des doctrines parsies tirées directement des livres sacrés, que nous possédions ; de plus, il a rapport aux parties de l'Avesta qui sont sans doute perdues pour nous à jamais. On n'y trouve jamais rien qui se rapporte au Yasna ou au Vendidad, un peu plus pour les Yashts ; tout le reste est tiré des 18 ou 19 nasks dont nous n'avons que quelques lignes.

En réalité, le Bundeshesh n'est pas autre chose qu'un rivaet pehlvi. Si le Bundeshesh de Khodâ-bakhsh est le triple de celui d'Anquetil, rien ne dit qu'on ne trouvera pas un troisième Bundeshesh plus étendu à son tour¹. C'est une compilation extraite des commentaires pehlvis² de l'Avesta et qui ont été nombreux. Le nom des auteurs seul nous a été conservé : Afrag, Soshâns, Kûshân Bôjâl et d'autres. Ce qu'on est convenu aujourd'hui d'appeler le commentaire pehlvi de l'Avesta n'est qu'un extrait aride de ces commentaires qui, si nous les possédions, éclaireraient d'une lueur nouvelle et inattendue

1) Il semble bien qu'en certains endroits l'auteur renvoie à des passages antérieurs ou suivants qui ne se trouvent pas dans le manuscrit, ce qui pourrait faire croire que nous n'avons pas encore l'ouvrage complet.

2) Ces commentaires sont désignés sous le nom de *zend* « interprétation », ou de *mânik*, *mânik* (arabe *مناهي*). Ces deux mots ont fini par prendre le sens de traduction. On trouve en tête d'un yasna avec la traduction sanscrite de Neryôsanç : *yaktibânâm... avtatak i denâ iziašn ivatâ zend i hin-gakik*. « J'ai écrit le texte en langue de l'Avesta de ce yasna avec la traduction indienne (la Zend indien) ». *Mé. Suppl. pers.* 29, I, 2^{re}.

les parties les plus obscures de l'Avesta. C'est le commentaire de Beidhâwi en face de celui de Zamakhshârî.

Mon maître M. James Darmesteter m'offrit d'entreprendre de concert avec lui la publication de ce texte et sa traduction. J'ai repris pour mon compte ce projet, mais comme des travaux de ce genre sont toujours fort longs, j'ai détaché de ma traduction les fragments qui font l'objet de cet article. Ils m'ont paru intéressants et compléter en nombre de points ce que l'on sait d'autre part.

Je n'ai pas la prétention d'en avoir donné une traduction définitive, j'ai même été obligé plus d'une fois de laisser non traduits des passages que j'ai dû renoncer à comprendre. L'absence complète de tout secours matériel, jointe à la multiplicité désespérante et pour ainsi dire indéfinie des lectures possibles des mots pehlvis rendent très difficile la traduction d'un texte qui ne rentre pas dans un certain ordre d'idées connues. J'ai préféré avouer mon ignorance que d'accuser l'incorrection du manuscrit ou de traduire n'importe comment des phrases dans lesquelles je ne vois aucun sens.

TRADUCTION

I

DE LA CONSTITUTION DES ÊTRES POUR LA LUTTE *

... A tous les Amshaspands, il (Aôhirmazd) a fixé un rôle de coopération dans la lutte, de telle sorte que, quand le Démon fait irruption, chacun d'eux se met à le combattre comme son ennemi personnel, sans qu'il soit besoin de lui donner d'ordre ultérieur. Et j'expliquerai plus bas comment.

Le premier des esprits est Aôhirmazd avec les trois Dai² et dans le monde il a pris³ la conscience de l'homme pour lui-même; il a pour coopérateurs les trois Dai, l'un est le Lieu, l'autre est la Loi, le troisième est le Temps; il est celui

qui voit toute chose, il est l'esprit de toute science¹, et il a fait (ou pris) l'homme pour lui et il a divisé l'homme en cinq parties² : corps (**tan**), vie (**jân**), âme (**ravân**), forme (**aivînak**) et **frôhâr**. Le corps est la partie matérielle, la vie est la partie liée au vent, qui écoute (**nyôshêt**), qui parle (**gavishn**), qui porte (**barishn**). L'âme est la partie liée à la perception qui dans le corps entend (**vash-mamûnêt**), voit, parle, connaît; la forme est ce qui est en rapport avec la sphère du Soleil. Le **frôhâr** est ce qui se tient devant le Seigneur Aôhrmazd. Telle est la nature avec laquelle ils ont été créés que, quand sous l'action du Démon, l'homme meurt, le corps se mêle à la terre, la vie au vent, la forme au soleil, l'âme s'unit au **frôhâr** parce qu'on ne peut détruire l'âme.

Le second des esprits est Vahûman³ et parmi les créatures matérielles il a reçu la garde des différentes espèces d'animaux. Ont été créés comme ses auxiliaires et ses coopérateurs, la Lune (**Mâh**), **Gôsh**⁴, **Râm**⁵, le Firmament souverain (**Spîhrkhûtâi**), le Temps sans Bornes⁶, le Temps de la Longue période⁷. Il a composé les animaux de cinq éléments, le corps, la vie, l'âme, la forme, l'esprit. Jusque dans la période démoniaque, **Gôshûrûn**⁸ recut de la sphère de la Lune le germe des animaux⁹ et le fait circuler dans le monde pour assister **Râm** le bon. Quand l'animal meurt, le corps se joint à **Gôshûrûn**, l'âme s'en va vers **Râm**, la forme vers la Lune, l'esprit vers Vahûman, parce qu'il ne peut être détruit (**aighshân barâ marancinîtan lâ tuvân yahvûnt**).

Le troisième de ces esprits est Artavahisht¹⁰, parmi les créatures matérielles il a reçu le Feu sous sa garde. Ont été créés pour lui porter secours et agir concurremment avec lui **Âtûr**¹¹, **Srôsh**¹², **Vahrâm**, **Nêryôsang**¹³. Voici dans quelle nature ils ont été créés; durant la période démoniaque, le feu **Vahrâm** a pour fonction de siéger dans la maison, et il sert de rempart (contre le démon), **Srôsh** fait la protection. Quand il s'éteint (**marenjît**), il va de **Varahrâm** à **Srôsh**, de **Srôsh** à **Âtûr**, d'**Âtûr** à **Artavahisht**, auquel il se réunit. Car il n'y a pas moyen de l'anéantir.

Le quatrième des esprits est Shatvâr¹⁹, parmi les créatures matérielles il a reçu les métaux sous sa garde. Ont été créés pour l'aider et agir concurremment avec lui Khôr²⁰, Mitrô²¹, le Ciel et Antrân²², Sûk la "bonne", Ardvisûr²³, l'Ized Hôh²⁴, l'Ized Bôrj²⁵, et Dahmân Afrin²⁶. La solidité des métaux vient du ciel, et ils ont été disposés par Antrân, dans une maison lumineuse, en or, décorée avec des pierres précieuses et qui s'élève jusqu'au séjour des Amshaspands. C'est grâce à la coopération de ces izeds que, durant la période démoniaque, les métaux ne peuvent être anéantis.

Le cinquième des esprits est Spândarmat²⁷, et parmi les créatures matérielles elle a reçu la terre sous sa garde. Ont été créés pour l'aider et agir avec elle Âpân²⁸, Dîn²⁹, Art, Mahraspand, Ardshvang, Ardvisûr Anâhlî³⁰. Ashvang est l'esprit purificateur de la terre, qui contient le germe des eaux, elle est avant Mahraspand. Mahraspand est la parole d'Aôhrmazd et Art dîn est la gloire de la maison, qu'on appelle Ardshvang. La gloire de la paix est Ashitk; Artâih³¹, et Ardvisûr Anâhlî sont les trois noms de Âpân, elles ont été établies pour lui porter secours et pour collaborer avec elle (Spândarmat) et ces esprits coagissants possèdent une grande gloire (*u danâ mîndî-ân hamkâr gadâ kabadih yakhsanû(n)a(n)d*).

Le sixième de ces esprits est Khôrdat³², et des créatures matérielles il a reçu l'eau sous sa garde; ont été créés pour l'aider et coopérer avec lui Tir³³, Vât³⁴, Farvartîn³⁵. Tir est en effet Tishtar, qui pendant l'action du démon porte l'eau au secours de Farvartîn, c'est-à-dire des Frôhars des Saints: ces esprits la saisissent, la passent à Vât, ensuite Vât fait passer et arriver l'eau aux différents Kôshvars, et fait pleuvoir à l'aide des nuages (litt. : avec l'instrument du nungo) avec ses coopérateurs.

Le septième des esprits est Amârdat³⁶, des créatures matérielles il a reçu sous sa garde les arbres, et ont été créés pour l'aider et pour coopérer avec lui Rashn³⁷, Ashitât³⁸, Zamyât³⁹ aux trois gloires; là, au pont Ginvât ou le démon

compte les bonnes et les mauvaises actions des hommes⁴¹.

Il y a d'autres esprits en nombre indéfini dans la création qui ont pour fonction d'aider les précédents, comme cela a été écrit à propos du Ciel des constellations... Chaque jour du mois a été divisé en cinq parties et un génie a été fixé pour chaque période (de la journée)⁴². Ce sont : le génie de l'aurore, le Gâh Hâvan, le génie du midi, c'est-à-dire le Gâh Raptivîn; le génie de l'après-midi c'est-à-dire le Gâh Uzritn, le génie de la première moitié de la nuit, le Gâh Asptkrôksram, le génie de minuit à l'aurore, c'est-à-dire le Gâh Ushahîn. Ces génies ont leur fonction propre et de plus ils ont un rôle auxiliaire. Car Hâvan a pour fonction d'être auxiliaire de Mitrô, Raptivîn d'Artavahisht, Uzritn de Pized Bôrij, Asptkrôksram des Frôhars des justes, Ushahîn de Srôsh le juste. Car on sait qu'au moment où le démon fit l'irruption⁴³ le jour se divisa en cinq temps. Jusqu'à l'instant de l'invasion du démon, il était toujours midi, c'est-à-dire Raptivîn.

Aôhrmazd avec les Amshaspands offrit un sacrifice⁴⁴ au génie Raptivîn (ou offrit à Raptivîn un sacrifice spirituel). En accomplissant ce sacrifice, il créa tout le monde. Il eut une discussion avec l'esprit des Frôhars des hommes, et envoya l'Intelligence omnisciente⁴⁵ auprès des hommes et leur dit : Lequel des deux vous paraît le plus profitable que je vous crée dans le Monde matériel pour que vous luttiez corporellement avec la Drôj, pour que la Drôj périsse et qu'à la fin des temps je vous rende sains et immortels ou que je vous crée dans le monde éternellement (**hamâik-gâs**) et immortels, échappant à la vieillesse et aux coups de l'ennemi, ou bien qu'il vous faille toujours exercer la protection contre l'esprit du mal ?

Les Frôhars des hommes virent avec leur intelligence omnisciente le mal que dans le monde la Drôj Ahriman fait venir sur eux et la délivrance future des attaques de leur adversaire (le démon), la destinée future de vigueur et d'immortalité (**dûrust anôshak lakhvâr yahvûnishnîh**) au jour de la résurrection pour toujours et à toute éternité.

NOTES

1) Il s'agit ici de la lutte entre le démon aidé des mauvais esprits qu'il a créés et Aôhrmard secouru par les anges. Chaque fois qu'Aôhrmard a créé un ange (*amashaspand*), Aôhriman a créé un démon d'attributions opposées pour contrebalancer son action. Voir II, n. 1.

2) Le mois persi est divisé en quatre semaines, le premier jour de la première semaine porte le nom d'**Aôhrmard**, et le premier jour des autres semaines se comme **Dai**. Ce mot est la transformation du zend *dāhāvō* « créateur » ; ce qui revient à dire que les premiers jours des quatre semaines du mois sont placés sous l'invocation du Créateur. Tous les jours étant nommés d'après un génie, on a fini par voir dans **Dai**, celui d'un génie spécial, ou plutôt de trois génies. **Dai** est proprement un mot persi, la forme pehlvie est de lecture incertaine.

3) Le verbe peut signifier « faire » ou « prendre » suivant la façon dont on le lit. C'est le premier sens qu'il faut adopter, car on sait par d'autres textes que les anges se sont partagé le corps de l'homme, comme les se sont distribués les diverses parties de l'univers, et qu'Aôhrmard s'est réservé l'intelligence.

4) Presque tous les titres que reçoit Aôhrmard, et qui sont dérivés en partie des premiers mots du chapitre 1^{er} du Yasna, se trouvent dans l'invocation placée en tête du Grand Bundahish : « Prière de propitiation au créateur Aôhrmard, brillant, glorieux, qui sait tout, sage, puissant, très grand, dont les pensées, les paroles et les actions sont de bonnes pensées, de bonnes paroles, de bonnes actions... »

5) On retrouve cette théorie dans d'autres livres pehlvis, notamment dans le Dinkart qui est plus complet que le Bundahish : « Les principales (parmi les facultés de l'homme) sont au nombre de quatre : l'âme (*ravân*), la vie (*jân*), le *frôhâr* et l'intelligence (*bôd*, la conscience). L'âme (*ravân*) gouverne le corps. De même qu'un chef de famille conduit sa maison, et le cavalier son cheval, de même l'âme dirige le corps. La vie (*jân*), la conscience (*bôd*) et le *frôhâr* et les autres facultés sont dominées et régies par l'âme. La vie (*jân*) est le souffle et elle est souveraine sur le *frôhâr*. De même qu'un père de famille garde la santé de sa maison en la nourrissant, et que le cavalier prend soin du cheval qui travaille, de même c'est par l'énergie du *frôhâr* que le corps est actif. Quand cette puissance vivifiante est séparée du corps, le dernier meurt, de même que quand la colonne (qui soutient une maison) se brise, la maison s'écroule instantanément... Quand le *frôhâr* a été séparé du corps, le corps perd sa force, et reste sans mouvement comme une maison désolée par suite de son abandon et qu'on laisse sans réparation. De même que le soleil est la lumière du monde, et qu'une lampe est la lumière de la maison, la conscience (*bôd*) sépare de sa lumière vigilante le maître de la maison (l'âme) dans la maison (le corps)... Quand la conscience est séparée du corps, l'âme reste affligée dans le corps, et le corps est insensible pour toute la vie : quand l'âme qui anime le corps, de concert avec le *frôhâr*, la conscience, et la vie, à remplir ses fonctions, quitte le corps, il est sans moyens de les exé-

chier, d'écraser et de repousser le démon, de même qu'un cavalier qui n'a ni sa selle ni ses armes n'est pas capable de dominer ses ennemis.

On trouve une doctrine identique dans le *Shikhan-Gumkesh*.

Le *frôhâr*, *zend fravashi*, est la partie divine et immortelle de l'homme.

6) Cette traduction repose sur la lecture des signes pehlvis qui est sans doute erronée; on remarquera que les attributs de la vie (*jiu*) se confondraient avec ceux de l'âme (*gush*). Il se peut toutefois que la traduction soit exacte, car en persan *jiu* et *rendu* ont à peu près le même sens.

7) *Vahmân*, *z. Vahu-mand*; le premier Amshaspand (*angh*), génie de la bonne pensée.

8) *Gôsh*, *z. Gush*; divinisation de la nature animale, protecteur des bestiaux.

9) *Râm*, *z. Râma*; ce génie donne la prospérité, la richesse; d'après les textes, il est souverain de la Longue période; on l'assimile aussi à un génie comme le bon *Vâl* qui conduit les âmes des justes au paradis.

10) Le Temps sans bornes, *z. arvan âhrnâman*, le temps infini qui précède et suit la durée du monde.

11) Le Temps de la Longue période, *z. arvan âhrnâgâh-âhrnâdâman* ou de la Longue souveraineté; c'est le temps que doit durer le monde.

Voici comment il est *âh* créé. « Il (*Âhrmâz*) pensa la création et à cause de la création il devint le Seigneur. *Âhrmâz* vit par sa vue éclatante que *Zand-i-mind* ne se détournerait jamais de son opposition, et qu'elle ne pourrait être anéantie que par la création du monde, création qui ne peut aller sans le temps. Quand le temps fut été créé, le monde d'*Âhrmâz* entra aussi en mouvement, et c'est pour annihiler son opposition qu'*Âhrmâz* a créé le temps. En effet le caractère de *Zand-i-mind* est tel qu'il ne peut être rendu impuissant que par un combat (*kârtâr*), or *kârtâr* signifie: qu'il faut faire un acte décisif (*kâr-i-ricâdishnômân*). Puis du Temps sans bornes, *Âhrmâz* créa le Temps de la Longue période, que quelques personnes appellent le Temps limité. Il en sera l'incorruptibilité, c'est-à-dire que ce qui appartient à *Âhrmâz*, n'est pas destructible. » *Général Bundakish*, p. 10 et 11.

12) *Gôshârân*, *z. Gush arvan*, l'âme du premier Taureau; elle a la garde de tout ce qui vit sur la terre.

13) La Lune est appelée dans l'*Avesta gândhava*, pehl. *gôspand tôkhmah*, « qui contient le germe du taureau. » Quand le premier taureau succomba sous les coups du démon, sa semence fut transportée dans la sphère de la Lune. C'est de cette forme que vient le persan *jauzahr*, qui est le nom de la sphère dans laquelle se meut la Lune.

14) *Artavahisht*, *z. Asha-vahishtâ*, génie de la vertu et du feu; c'est lui qui en enfer empêche les démons de maltraiter l'âme des damnés au delà des peines qu'ils doivent souffrir; on le compare à Amshaspand, le naturellement pour auxiliaires des esprits qui dans ce monde règnent sur le Feu.

15) *Âtur*, en général le génie du feu; il y a trois formes sur cette terre correspondant aux trois castes de la communauté persie: prêtres, laboureurs, soldats. Ce mot qui est devenu le persan *âzor*, est écrit *strô* en pehlvi; cf. *mitrô* devenu *mihir*.

16) **Srôsh**, s. *Sressha*; incarnation de l'obéissance passive à la religion, il garde, comme le feu, le monde durant la nuit. D'après les textes, on voit que ces trois génies ont une grande importance dans l'enfer où ils aident l'âme des justes à gagner le paradis.

17) **Néryôsang**, s. *Nairyô-sasâ*; génie messager d'Ahura-mazd, c'est aussi le nom d'un feu qui transmet le droit divin aux rois. C'est de cette forme qu'il dérive le nom propre Narsès, de plusieurs souverains iraniens.

18) **Shatvâr**, s. *Shahathra-vairya*; génie de la royauté et des méchants, troisième Amshaspand.

19) **Khôr**, s. *Hôre*; c'est le nom du soleil. Du composé *Hôre-âshadtem* « le soleil brillant », s'est formé le persan **khôrahît** qui est le nom du soleil.

20) **Mitrô**, s. *Mithra*; c'est le juge par excellence et c'est lui qui garde les campagnes en sécurité. C'est aussi un génie solaire.

21) **Antrân**, s. *Anahra raocan*.

22) **Sak**, s. *Sank*; c'est un auxiliaire du Mithra, et par conséquent de Shatvâr; il est le génie des bienfaits venus du ciel.

23) **Ardivatr-Anâhît**, s. *Ardet-Sâra-Anâhita*; nom du génie des eaux. Elle a été assimilée dans l'antiquité, tantôt à Aphrodite, tantôt à Anténo. Le persan **Nâhid**, dérivé de *Anâhita*, est aujourd'hui le nom de l'étoile Vénus. Ce mot est mal écrit dans le texte qui porte **Arakhvair**, & étant une fautive lecture de *A*.

24) **Hôm**, s. *Haoma*; c'est à la fois le nom d'un génie et de la plante sacrée dont l'effronde est la partie principale du sacrifice zoroastrien; il y a en réalité trois *Haoma*, le *Haoma* d'or, celui poussé sur terre; le *Haoma* qui fait croître le monde, c'est l'îzad **Hôm**; le *Haoma* blanc qui est la forme céleste du *Haoma* terrestre. **Hôm** est le coopérateur de **Bôrj** dans la distribution de la pluie.

25) **Bôrj**, nom pehli du génie appelé en zend *Apâra-Napôti*, paréde d'*Anâhita*; sa principale fonction est de répartir l'eau dans les différents continents. Il est à la fois génie du feu et génie de l'eau.

Les trois génies qui précèdent : **Anâhît**, **Hôm**, **Bôrj**, forment une triade indissoluble.

26) **Dahmân-Âfrîn**, s. *Dahma-af-rîti*, la bénédiction des justes qui sont morts; c'est le nom d'une divinité.

27) **Spandarmat**, s. *Spênta-Armaiti*; quatrième Amshaspand, génie de la pitié et de l'humilité, fille d'Ahura-Mazda.

28) **Âpân**, les eaux.

Dia; la religion, aide contre les démons pour le secours des hommes.

29) **Art**, s. *Ash-vairi*; on trouve encore en pehli son nom sous les différentes formes **Ardivhrang**, **Ashvang**, **Ashahvang**, génie de la richesse, donne la fortune aux hommes; il est dit qu'elle est avant **Mahraspand**, sans doute parce que le jour **Art** est le génie du vingt-cinquième jour dans le calendrier persan, tandis que **Mahraspand** est le vingt-neuvième.

30) **Ardivatr-Anâhît**, s. n. 23.

31) Il manque ici un nom propre.

32) **Khôrdat**, s. *Hôrvetât*; cinquième Amshaspand, génie de l'eau.

33) **Tir ou Tishtar**, z. *Tishtrya*; nom d'une étoile et d'un génie qui est le chef suprême des étoiles, aujourd'hui la planète Mercure. C'est un génie de la pluie. Les pluies qu'il fait tomber sont appelées en zand *Tishtryai* « les (pluies) de Tishtrya. »

34) **Vât**, z. *Vâter*; génie du vent, qui amène les nuages et par conséquent fait tomber la pluie.

35) **Parvartin**, z. *Ashadada fravashayê*, les *frôhars* (v. n. 5) des justes (décedés). C'est le nom d'une divinité unique qui aide **Tir** à recueillir l'eau qui sera plus tard versée sur la terre.

36) **Amêrdat**, z. *Amerritt*; le sixième et dernier Amahaspand, génie des plantes; en dehors de ses auxiliaires ordinaires, toutes les plantes concourent à son œuvre.

37) **Rashn**, génie de l'honnêteté, juge dans l'enfer.

38) **Ashtât**, z. *Arahât*, guide de tous les êtres, génie de la loyauté, juge dans l'enfer.

39) **Zamyât**, génie de la terre, et juge aux enfers.

On ne voit pas trop pourquoi ces trois derniers génies qui ont surtout un rôle infernal sont donnés comme auxiliaires de l'Amahaspand des plantes; d'ailleurs dans toute cette classification des génies, règne un certain arbitraire. Elle est, toutefois, fort ancienne et remonte à l'Avesta; il se peut que certains génies donnés comme auxiliaires à un Amahaspand aient perdu, au cours des âges, quelques-uns des caractères qui expliquaient son rôle auprès de lui; il est aussi fort possible que d'autres textes nous dévoilent d'autres attributions de ces esprits et éclaircissent par eux même les raisons de ce classement.

40) Telle est la traduction littérale de cette phrase. C'est généralement à *Frashôsh* qu'est attribuée la pose des âmes.

41) Sur les genres des différentes parties de la journée et leurs auxiliaires, voir Darmesteter, *Avesta*, I, p. 26 nqj.

42) Au moment de l'irruption du démon, le jour se divise en cinq périodes; avant cet instant il était toujours midi, c'est-à-dire que le temps n'existait pas.

43) Cf. le sacrifice offert par Aôhrmazd à Ardvi-Sûra-Anahita, *Yasht* V, 5; *Â Râm*, *Yasht* XV, 1.

44) **Khîrat i-barvisp-âkash**, lit. « l'esprit de toute science, ou « l'esprit qui a toute science ». C'est ce génie qui dans le *Bahmân Yasht* montre à Zoroastre les différentes périodes par lesquelles doit passer ce monde.

45) **Drôj** On appelle *Drôj*, le démon fléau qui se trouve dans tout ce qui est mal, aussi bien au point de vue moral, qu'au point de vue matériel. Aussi sont-elles en nombre infini.

II

SON LA LUTTE DES DEUX ESPRITS. COMMENT LES DÉMONS MAUDITS SONT VENUS À LUTTER SPIRITUELLEMENT AVEC LES ESPRITS CÉLESTES¹:

Ahrîman lutte contre Aôhrmazd, Akôman contre Vahôman,

Indar contre Artavahisht, Sával contre Shalvêr, Nâgâs qu'on appelle Tarômat contre Spandarmat, Tâvrtâ contre Khordat, Zâric contre Amârdat, Khishm contre Scôsh, le mensonge et Mitôkht' contre les paroles de vérité, la sorcellerie contre Mânsar' la pure, l'excès et l'insuffisance contre la bonne mesure (**Pâtmanîh**) qui est la bonne Loi.

La mauvaise pensée, la mauvaise parole, la mauvaise action luttent contre la bonne pensée, la bonne parole, la bonne action; Astvîhât' que l'on appelle le mauvais Vât lutte contre Râm' qui est le bon Vât; Vârûn' le fou lutte contre l'intelligence naturelle', l'indolence contre l'activité, Bô-shâsp' contre le sommeil, la rancune (ou la haine) contre la paix, la souffrance contre le plaisir, la puanteur contre le parfum, les ténèbres contre la lumière, le poison contre l'élixir de longue vie, l'amertume (**tahlakîh**) contre la douceur (**shirînîh**); l'avarice contre la générosité, l'aveuglement contre le discernement (**vicîtarîshnîh**); l'hiver contre l'été le froid contre la chaleur, la sécheresse contre la verdure, le monde infernal contre le Paradis, la damnation contre la béatitude (**artâîh**), l'hérésie (ou l'incrédulité) contre la piété, la vieillesse contre la jeunesse, la nuit contre le jour, l'implacabilité contre la pitié; Zanakht' qui est la destruction contre la production, la souillure¹⁰ contre la pureté, l'impureté¹¹ (du corps mort) contre la purification, le déplaisir contre le contentement. Il y a des démons en grand nombre opposés aux Izeds¹² qui sont aussi en grand nombre : les Démons, les Drôjs, les sorciers du Mazanderân¹³ luttent contre les Izeds, les anges (**bakân**)¹⁴ et les Amshaspands.

Dans le monde matériel, les ténèbres luttent contre le ciel, la soif contre les eaux, Hêhr¹⁵ et les Kharfastars¹⁶ luttent contre la terre, la sécheresse contre les plantes, la faim et la soif contre les troupeaux, la mort et la souffrance contre les remèdes, toutes les différentes sortes de douleurs luttent contre les hommes, l'extinction contre le feu. Quand il brûle l'homme et les animaux...¹⁷.

La lion et les différentes sortes de loups et les voleurs

luttent contre les chiens et les troupeaux, le lézard d'eau contre les poissons, la ¹⁴ avec les autres Kharfastars ailés contre les oiseaux, les damnés hérétiques ¹⁵ contre les fidèles, la Jâl ¹⁶ contre les femmes, les gens qui mènent une mauvaise vie contre ceux qui ont une conduite régulière, les dons de la Drôj contre ¹⁷

Les autres Drôjs dans le monde matériel sont venues (pour lutter) contre les lieds de ce monde. Dans le ciel ¹⁸ l'éclipse de Soleil est venue contre le Soleil, l'éclipse de Lune contre la Lune qui contient le germe du Taureau.

NOTES

1) Voici la traduction d'un passage du Saddar Bundehesh persan qui donne tous les attributs des anges et des démons, et la manière dont ils luttent les uns contre les autres :

« (Ahriman) créa sept démons dans le monde, Akôman, Indar, Sâval, Nôndagust, Tîrôh, Zôrôh et Hîshan (I. Kîshen) ; chacun d'eux est l'opposé et l'adversaire (hamîtar) des Amshaspands. Akôman est l'adversaire de l'Amshaspand Bahman, Indar d'Ardîbehest, Sâval de Shahrivar, Nôndagust d'Isfendêrmaç, Tîrôh de Khordâd, Zôrôh d'Amardâd, Hîshan (lire Kîshen) de Srôsh le saint, le victorieux.

« L'œuvre de l'Amshaspand Bahman est de garder les hommes d'errer dans le cœur les uns contre les autres guerre, inimitié, haine, entêtement, et de produire parmi les hommes des jugements de justice, de telle sorte que la violence disparaisse. Il ne permet pas que les hommes fassent des actions blâmées, et il augmente leur intelligence, leur vie, leur entendement, leur jugement et leur raisonnement. C'est lui qui les conduit sur la voie droite.

« Le Div Akôman a pour ouvrage de glacer le cœur des hommes pour les mauvaises vies. Tout ce qu'ils font de mal, tout ce qu'ils pensent d'impossible et de vain, la pensée des hommes qui sont ennemis, se disputent et se querellent et mettent tous leurs efforts à ce que les hommes ne fassent pas la paix les uns avec les autres, qui sèment dans leur cœur la rancune et la partialité, jusqu'à ce qu'ils fassent naître la lutte et produisant l'effusion de sang, et le combat, la débâcle des hommes à l'ordre de leur conscience, leurs œuvres blâmées et mauvaises, tout cela est l'œuvre du Div Akôman.

« Ardîbehest a pour mission, que les hommes qui font des œuvres pures, dans ce monde, l'Amshaspand Ardîbehest leur cause joie et plaisir. Toutes les fois que les hommes sont joyeux sans qu'il y ait cause pour cela, c'est l'Amshaspand Ardîbehest qui se repaît cette joie dans leur cœur. Il élargit pour les saints la voie qui mène au pont Cinvat, quand (l'âme d'un saint) passera sur le pont, elle ressentira de l'aide et du plaisir de la part de l'Amshaspand Ardîbehest.

« L'œuvre du Div Indar est de causer aux hommes le chagrin, la peine et l'ennui. Quand les hommes commettent des péchés, il les punit en enfer et fait subir des châtements à leurs âmes. L'homme qui a continuellement le visage affligé, c'est le Div Indar qui en est la cause; il se tient à la tête du pont Clavê et le rend étroit pour les mortels.

« L'œuvre de l'Amshaspand Shahrivar est de servir dans le cœur des rois la justice et la loyauté; il veille continuellement à ce que les souverains soient justes, et tout roi intègre est l'ami de l'Amshaspand Shahrivar. C'est lui qui garde l'or, l'argent, et les autres choses qui sont dans les mines et dans les montagnes, c'est par sa puissance que les choses des mines peuvent exister et s'accroître. Dans ce monde c'est Shahrivar qui donne aux pauvres leur pain de chaque jour, et qui écoute leurs prières.

« Le Div Sâval a pour fonction de rendre les rois tyranniques, il hait les amis. Le brigandage, le vol, le pillage et toute action de cette nature, c'est le Div Sâval qui en montre la voie, et qui les sème dans le cœur des hommes. Il corrompt des hommes de façon qu'ils commettent des actions malfaisantes à la loi, et soient damnés à cause de cela.

« L'œuvre de l'Amshaspand Isfandarmad est que les hommes qui veulent faire quelque chose accomplissent leur dessein et leur désir. Il enlève l'orgueil de l'âme de l'homme. Il leur donne une belle voix et une parole douce, de telle sorte qu'ils ne soient pas orgueilleux. Quand une douleur, une gêne ou une souffrance violente arrive aux hommes, c'est lui qui les rend patients et contents de cette douleur. Il leur rend le cœur aisé pour que la souffrance ne leur fasse pas passer la joie. Quand un homme a fait une bonne action et qu'il en résulte pour lui une souffrance, l'Amshaspand Isfandarmad ne permet pas qu'il se repente de son action.

« Le Div Nôshinghar rend les hommes orgueilleux; il ne permet pas qu'ils disent des paroles religieuses et qu'ils offrent des louanges à Dieu.

« L'Amshaspand Khordad a pour œuvre de produire toute la douceur, la sagesse et l'agrément qui se trouvent dans l'eau et dans les plantes.

« Quant aux Divs Târîh et Zârîh, ce sont eux qui donnent le désagrément aux choses qui ne sont pas agréables. Dans l'enfer ils donnent aux âmes des damnés des aliments infects et empestés, ils les leur donnent jusqu'à ce qu'ils les mangent, et c'est là le châtement qu'ils infligent à leurs âmes. » (G. Ardâvîr, § 20, 22, 27, 33, 38, 39, 41, 43, 49, 72, 73, etc.)

« Le rôle de l'Amshaspand Amurdad consiste en ce qu'il preserve tout le monde du vol et du mal; chaque nuit, il vient dans le monde comme un berger qui garde ses troupeaux et lutte avec le Div Hshon sept fois durant la nuit et il l'empêche de nuire au monde.

« L'œuvre du Div Hshon (Ire Khshem) est de jeter la colère et la haine dans le cœur des hommes; il porte aide à tout le mal qui assaille le monde; il est l'ami des criminels de telle sorte qu'ils sont plus ardents aux œuvres de péché. »

On comparera pour les différentes fonctions attribuées aux génies la traduction d'un des chapitres du Grand Bundehesh intitulé « De la puissance des êtres célestes » dans J. Darmesteter, *Avesta*, II, p. 305. On y trouvera les formes rendues

des noms des Amshaspanda. Voici celles des noms des démons dont dérivent par simple transcription les noms pehlivs et perses correspondants, tandis que les noms pehlivs et modernes des Amshaspanda ne sont pas transcrits du zend, car Ariavahisht ne peut être une transcription de Aeshv-mihista, mais qu'ils dérivent régulièrement des formes perses correspondantes.

44em *maud*, mauvaise pensée, *hidra*, Sureau, Turdusaiti, orgueil, *Tauru*, Zourou, *Aékhma*.

2) **Mitókht**, zend *Mithraksha*, parole mensongère. **Mitókht** est la personnification du mensonge.

3) **Mansar**, z. *Mithra-Spenia*, la parole sainte, la parole d'Ashvmané; l'Avesta. On remarquera que le sk. *mitra* signifie à la fois un hymne védique et une formule magique, mais c'est ce dernier sens qui est de beaucoup le plus fréquent.

4) **Astvihât**, zend *Ast-vithâta*, c'est le démon de la mort; le Bundehesh assimile ce génie au mauvais **Vai** (zend *Vayu*), l'Avesta semble le distinguer.

5) **Râm**, voir l. n. 9.

6) **Vârân** le feu, l'égare; du zend **Varna* qui indique la luxure.

7) **Ata-ikhvat**, par opposition à l'intelligence que donne l'instruction, l'intelligence reçue par l'oreille **yôshôh-vrat**.

8) **Bôshasp**, z. *Bôshashta*, démon qui fait dormir les hommes.

9) **Zanâksh**; ce mot est à rapprocher du nom du mauvais esprit **Zanâk-Minot**, l'esprit destructeur, que les Persesissent Ganâh-Minarad.

10) **rimânsh**, la malpropreté ennemie de la pureté, **pâksh**, **dakyâsh**.

11) **naarûshsh**; ce mot n'est pas synonyme de **rimânsh**, n'est l'abstrait de **naarûsh**, corruption de nous, qui désigne le démon qui s'empare du cadavre et cause sa corruption. C'est la malpropreté active qui lutte contre les efforts que l'on fait pour purifier ce qu'elle souille (**yôshdârkash**), tandis que la malpropreté désignée par **rimânsh** ne lutte pas contre la purification.

12) **Ized**, z. *Yasna*, c'est le terme général pour désigner les êtres divins. Le pluriel **Yardân** est devenu en persan le nom de Dieu.

Drâg, v. I, n. 45.

(13) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1895, p. 242.

(14) **bâk-an**. En perses *bagh* signifie dieu, à la fois le dieu suprême Ormazd et les esprits inférieurs à lui, que le Zoroastrisme a eu avant déjà classés en *Levi* et *Amshaspanda*. Darius dans une de ses inscriptions dit se parlant d'Ormuzd : *ôh/ormazda vazarâ agomâshâcha baghdân*, « Un grand Dieu est Ormazd, lui qui est le plus grand des dieux. » Il est probable que la religion perses à l'époque de Darius connaissait déjà tous ou presque tous les termes que l'on retrouve dans l'Avesta. La preuve en est que beaucoup de ces noms propres ont en pehliv non la forme qu'ils devraient avoir d'après le mot zend, mais justement celle qui correspond au mot perse : il serait facile d'en citer une liste considérable d'exemples.

Il est curieux de retrouver ce mot *bagh* dans un titre où l'on ne s'attendrait guère à le reconnaître. Le nom que les Arabes et après eux les Persans et les Turcs donnent à l'empereur de Chine est **Faghfôûr**, forme arabisée de **Bagh-pôûr** « *Dieu de Dieu*, ou *Dieu du Ciel* », *bagh* signifie littéralement celui qui donne sa part à chacun.

15) **Hôhr**, z. *Hôhrn*; désigne toute substance séparée du corps et condamnée par là même à la corruption, tels que les cheveux coupés, les ongles.

16) Les **Kharfastars**, z. *Kharafstra*, sont non seulement les insectes et les bêtes analogues, mais en général tous les animaux considérés comme mortels et impurs, le chat, le léopard. Les Kharfastars se recrutaient même parmi les oiseaux. Ce mot en persan ne désigne plus guère que les insectes, les grenouilles et animaux semblables; ce mot signifie, à proprement parler, « idiot, qui n'a aucune intelligence ».

17) Suivant trois mots : **pân khôshkîh ? astômandihâ**, dont je ne vois pas le rapport avec ce qui précède. Ils me semblent signifier : avec sécheresse matérielle; mais le mot **khôshkîh** est douteux dans le manuscrit.

18) Le nom de cet animal est douteux de lecture et par conséquent de sens. L'un des deux manuscrits donne **b-n-k**, l'autre **b-n-d** (?), n pouvant lire *sôti* : **n**, **u**, **v**, **r**, **l**; et **d** (?) **d**, **l**, **g**, **k**. Rien ne correspond en persan à un mot, qui est sans doute corrompu.

19) **Aharmôk** ou **Ahimôk**, z. *Aharmougha*; **Ahemôgh**; c'est le Manichéen qui ne suit pas la loi d'Ormand et qui cherche à faire douter les autres.

20) **Jai**, z. *Jahi*, nom du démon féminin du vice; ce démon est une des créatures diaboliques les plus aimées d'Ahriman; c'est elle qui dans l'ouïe le pousse à attaquer le Bon Principe.

21) **apôdâhishahî drôj ol patvand ravisholkân**. Le sens de cette phrase est des plus obscurs; on pourrait traduire **patvand ravisholkân** « comme ceux qui font la continuité de la marche du monde »; **patvand** ayant le sens du persan **paivasteh**, issu de la même racine.

22) **Spihr**, pers. *Sipîhr*; la sphère céleste, grec *σφαῖρα*, qui a le même sens. Il y a en pehlevi quelques mots empruntés au grec, et ces mots se retrouvent en persan moderne.

E. BLOCHET.

DU RÔLE DE LA PSYCHOLOGIE

DANS LES ÉTUDES

III

MYTHOLOGIE COMPARÉE¹

Il y a bientôt dix ans paraissait sous ce titre *La Mythologie*², la traduction d'un important article qu'avait écrit M. Lang pour l'*Encyclopædia Britannica*. M. Ch. Michel s'était chargé de présenter au public français l'auteur et son œuvre et il avait mis en tête de ce livre, si court, mais si plein de faits et d'idées, une préface érudite et alerte, qui n'était point sans lui ajouter une valeur et un intérêt nouveaux. Ce serait aujourd'hui un soin inutile et presque une impertinence que de renouveler cette présentation; il n'est personne parmi les gens qui s'occupent de mythologie comparée, d'ethnographie, de sociologie ou d'histoire religieuse générale, à qui le nom de M. Lang ne soit familier et qui n'ait eu de fréquentes occasions de recourir à ses livres; ses publications se sont multipliées³ et ses idées ont fait

1) Les pages suivantes forment l'introduction de la traduction française de l'ouvrage bien connu du M. A. Lang : *Myth, ritual and religion*, que M. Maclille fait paraître chez Alcan (Note de la Bibl.).

2) La *Mythologie*, traduit de l'anglais par L. Parmentier, Paris, A. Dupret, 1896.

3) Citons entre autres : son édition des Contes de Perrault : *Perrault's Popular Tales* (1885); un recueil de nouvelles, mais écrites sur des thèmes folkloriques et anthropologiques : *In the wrong Paradise and other Stories* (1888), l'introduction à la *Clarendon* de miss Marian Riddle Cox (1893) et surtout la Bibliothèque de Carahan qui se publie sous sa direction et où il a lui-même fait paraître plusieurs volumes : I, *Cupid and Psyche*; II, *Entropy* : *The second Book of the famous History of Herodotus*; VII, *Koré's secret* : *Common wealth of Ellys, Fauna and Patries*. — C'est une collection d'anciennes traductions anglaises des livres de l'antiquité qui fournissent des documents à la mythologie et d'ouvrages anglais épuisés qui ont trait au folk-lore et à la psychologie religieuse.

à travers le monde un fort beau chemin. Il semble bien qu'il ait cause gagnée, à prendre du moins les choses en gros, et que les théories de l'école philologique n'aient plus aujourd'hui qu'une valeur historique; personne ne s'attarde maintenant à rechercher dans les déviations du langage, dans l'oubli du sens primitif de certains mots, la cause unique des phénomènes si complexes et si variés, qui forment la chatoyante trame des mythologies et des religions. Et dans cette question obscure de l'origine des contes, les opinions de M. Lang semblent aussi tendre à prévaloir: de moins en moins, on incline à faire de l'Inde la source unique d'où sont sortis ces récits romanesques, merveilleux et burlesques que l'on retrouve d'un bout du monde à l'autre, de l'Amérique boréale à l'archipel indien et de la Laponie à l'Afrique australe, et M. Lang lui-même se montre moins sévère pour la théorie de Baufey et de M. Cosquin que M. Bédier dans la savante critique qu'il en a récemment présentée en son livre sur les Fables. Plus que jamais s'affirment les rapports qui unissent l'étude de la mythologie classique à celle du folk-lore européen et des croyances des peuples non civilisés et nulle meilleure preuve n'existe de la fécondité de ces rapprochements pour arriver à une plus exacte connaissance de la psychologie religieuse que l'admirable livre que publiait, il y a cinq ans, M. J. G. Frazer¹. L'école anthropologique est maintenant en mythologie maîtresse du terrain; elle a réussi, sinon à convaincre les partisans attardés du système de Max Müller des erreurs où leurs exagérations et leur exclusivisme les avaient entraînés, du moins à les réduire au silence. L'heure a sonné maintenant de ne plus s'en tenir à des critiques, si pénétrantes et topiques soient-elles;

Parmi les principales œuvres qu'avait publiées antérieurement M. Lang, il convient de citer *Custom and Myth* (1886, 2^e éd., revu) et son introduction aux *Contes de Grimm* de M^{me} Marg. Hunt. M. A. Lang est aussi un dévoué poète qu'on fait connaître ses *Ballads and Lyrics of old France* (1885), ses *XIII Ballads in Blue China* (1879), ses ironiques et pénétrants poèmes d'*Heaven of Troy* (1882), et ses *Rhymes to the gods* (1885); il a une réputation internationale d'humaniste que lui ont conquise ses traductions d'Hésiode, de Théocrite, de Bion et de Moschus.

1) *The Golden Bough*, in-8°, Londres, 1900, 2 vol.

des anciens systèmes d'interprétation, mais à en proposer de nouveaux, à dégager de l'amas confus de faits que les récits de voyages, les recueils de contes et de légendes, les annales des missions catholiques et protestantes, les enquêtes officielles des fonctionnaires coloniaux, mettent à la disposition de l'ethnographe et du mythologue, des lois qui les ordonnent et les expliquent. Mais il semble que les adversaires de cette étrange école de mythologie comparée qui tenait à honneur de limiter le champ de ses comparaisons et de ne dépasser jamais en ses recherches les limites de l'aire occupée par la race indo-européenne, soient ou du moins aient été longtemps embarrassés de l'étendue même de leur victoire ; ils ont été déconcertés pour ainsi dire de n'avoir plus devant eux d'ennemis à combattre et que les belles luttes d'autrefois aient fait place à un apaisement qui les contraint à devenir à leur tour les architectes de théories nouvelles.

Dans la préface que M. Lang a mise en tête de *La Mythologie*, il annonçait qu'il avait en préparation un grand ouvrage dont son article de l'*Encyclopædia Britannica* n'était qu'une première esquisse. Cet ouvrage paraissait l'année suivante (1887) sous le titre de *Myth, ritual and religion*. C'est de ce livre, qui n'a point vieilli malgré huit ans écoulés, que nous offrons aujourd'hui une traduction à tous ceux que leurs études appellent à s'occuper de psychologie religieuse. Il porte la marque de l'époque où il a été composé, la marque en même temps du tempérament de M. Lang : c'est une œuvre de polémique et de critique, plus encore qu'une étude objective et désintéressée des faits. L'auteur l'a écrit, non pas tant pour déterminer à quelles lois sont assujettis dans leur genèse et leur développement les cérémonies et les mythes que pour montrer la fragilité des fondements sur lesquels a été édifiée une théorie, qu'à bon droit il jugeait fautive. Ce n'est pas pour elles-mêmes et en elles-mêmes qu'il a étudié les croyances des sauvages, mais pour les analogies que présente telle ou telle de leurs légendes avec quelqu'un des grands mythes de l'antiquité et s'il compare entre elles ces deux séries de faits, ce n'est pas tant pour les rendre plus intelligibles

l'une par l'autre que pour prouver avec une triomphante logique la vanité d'une méthode d'interprétation, qui est contrainte de fournir de phénomènes identiques des explications contradictoires ou de renoncer à expliquer du tout l'une des séries. Aussi, lorsqu'après avoir passé en revue quelques-uns des principaux mythes des sauvages, il aborde l'étude de la mythologie de l'Égypte, de l'Inde et de la Grèce, ne cherche-t-il pas le plus souvent à interpréter dans le détail les légendes et les rites qu'il examine, mais se borne-t-il à constater qu'ils ont d'exacts parallèles chez les peuples non civilisés. Les mythes et les cérémonies des sauvages ne sont que traduits en des formes précises et sensibles leurs croyances; ils ont dans leur état d'esprit, dans leurs manières de sentir et de penser, une explication toute naturelle. C'est dans un état d'esprit analogue qu'il faut chercher l'origine et l'explication de ce qui nous semble bizarre et choquant dans les mythes et les cérémonies des peuples de l'antiquité, de ce qui nous apparaît en contradiction flagrante avec les conceptions religieuses et les sentiments pieux des époques où nous permettent de remonter nos documents. Démontrer avec un luxe surabondant de preuves que les grandes légendes de l'antiquité — ou du moins ce qui nous semble en elles irrationnel et absurde — sont une survivance de l'état sauvage, c'est à cela que tend tout l'effort de M. Lang, c'est à cela, à vrai dire, qu'il se limite. Et encore une fois, c'est bien moins pour établir l'existence chez les ancêtres des Indiens ou des Grecs d'une condition mentale semblable à celle des sauvages actuels que M. Lang a institué cette large enquête comparative sur les conceptions mythologiques des peuples non civilisés et des adorateurs des dieux du polythéisme hellénique ou indien que pour ruiner le système d'explications, à la fois exclusif et arbitraire, où trompée par la fausse analogie de la philologie comparée s'était obstinément attachée la grande école d'exégèse, dont le beau mémoire de M. Bréal sur Hercule et Cacus constitue le manifeste le plus éloquent et en même temps le plus clair.

Mais si parce qu'un mythe se retrouve chez des peuples très

divers et très éloignés, qui n'ont pu vraisemblablement ni se faire d'emprunt, ni exercer d'action l'un sur l'autre et qui ne parlent pas la même langue. Il est très légitime de nier qu'il ait pour origine quelque erreur commise au cours des temps sur le sens originai re d'un mot, s'il devient pratiquement certain qu'en raison de leur diffusion même, les légendes sacrées, si semblables entre elles, que l'on retrouve à travers le monde entier, ont leur raison d'être dans quelque trait durable de la structure intellectuelle de l'humanité, s'il est téméraire de les transformer en symboles dont se seraient revêtues des conceptions morales ou métaphysiques, puisque nous les pouvons rencontrer en des sociétés où l'observation directe nous permet de constater l'absence de ces mêmes conceptions, si c'est une tentation dangereuse à laquelle il est sage de résister que d'allégoriser ce qui nous gêne et s'il est prudent au contraire de considérer comme des croyances véritables, sincèrement et littéralement crues, celles qui trouvent leur expression en des rites auxquels est liée la prospérité de la famille et de la tribu, en revanche c'est une explication à tout le moins incomplète que de rattacher ces mythes, ces croyances et ces rites à un état de sauvagerie et de s'en tenir là.

Sans doute, toutes ces façons de penser, de sentir et de croire que nous révèle la mythologie grecque, nous les retrouvons chez les sauvages, mais est-ce parce qu'ils sont des sauvages qu'ils pensent ainsi? Lorsque nous constatons qu'ils se représentent leurs dieux à l'image de leurs chefs, qu'ils leur attribuent précisément les mêmes pouvoirs qu'à leurs sorciers, que le tableau qu'ils esquissent de l'autre vie, ils en empruntent tous les traits au monde des vivants et surtout à la société où ils vivent, nous saisissons sur le fait l'influence qu'exercent, comme il était *a priori* vraisemblable, la structure sociale, les coutumes de la vie journalière et les institutions de la tribu sur les conceptions religieuses. Et l'explication s'imposera, lorsqu'en une société, parvenue à un stade supérieur de l'évolution, nous rencontrerons l'un de ces mythes où s'expriment des façons d'être en contradiction ouverte avec celles des gens qui le racontent, de dire que c'est une survivance du passé, un témoin d'un état

social disparu, qui a ses analogues en d'autres états actuels. Mais si le sauvage se représente le soleil ou le vent comme une personne, ce n'est pas parce qu'il est un sauvage. C'est, à coup sûr, parce qu'il est anthropophage, que, convaincu que les morts mangent dans la nuit du tombeau, il leur immole des victimes humaines; mais ce n'est pas son anthropophagie qui peut expliquer sa croyance que les morts ont faim; ce n'est pas parce qu'il vit sous des huttes ou se sert d'instruments de pierre qu'il en est venu à croire à la parenté de l'homme et des animaux ou à expliquer par la maladresse d'un caméléon ou d'un lièvre l'introduction de la mort dans le monde. Il est indispensable, avant d'essayer d'expliquer un fait, de le bien constater d'abord et de l'enregistrer exactement; c'est là la démarche préliminaire et essentielle. Que de temps perdu en tentatives pour interpréter des faits dont l'authenticité aurait, avant toutes choses, grand besoin d'être établie, le prétendu monothéisme des Peaux-Rouges, par exemple! Mais il s'importe pas moins de se convaincre que constater un fait, ce n'est pas l'expliquer et que ce n'est pas une raison suffisante, parce qu'un certain état social et une certaine manière de penser coexistent, pour que l'un soit la cause ou l'effet de l'autre. Tous les sauvages ont, une conception animiste du monde, mais la sauvagerie où ils vivent ne semble point pouvoir justifier à elle seule cette conception, non plus que cette conception leur sauvagerie. Il faut donc ne pas oublier que montrer qu'un mythe grec a des parallèles chez certains sauvages, c'est bien détruire irrémédiablement certaines explications arbitraires qu'on en a autrefois données, ce n'est pas en fournir soi-même une explication suffisante, et cela d'une part, parce qu'il n'est pas établi que c'est parce que les sauvages sont à un certain état de civilisation, qu'ils pensent comme ils font; que cela le fût-il, d'autre part, il faudrait nettement déterminer le lien qui unit l'un à l'autre les deux ordres de phénomènes et enfin que ce lien fût-il clairement mis en évidence, il demeurerait nécessaire, pour que l'explication fût complète, de pouvoir analyser le processus psychologique en cause dans le cas particulier soumis à l'examen. Il faut reconnaître, en

un mot, que les problèmes, que les études de mythologie comparée amènent, en dernière analyse, à se poser sont des problèmes de psychologie.

M. Lang est du reste le premier à le dire, mais il ne s'est efforcé ni de poser nettement ces problèmes, ni à plus forte raison de leur chercher des solutions appropriées : il s'est contenté d'établir que les mythes grecs, indiens, égyptiens ou scandinaves ne diffèrent point dans leurs traits essentiels des mythes des Zoulous, des Maoris, des Tinkits ou des Esquimaux, et que tandis qu'il y avait un contraste évident entre les aventures prêtées aux dieux dans les légendes de l'antiquité et la conception abstraite que l'on se faisait de leurs personnes, il y a au contraire une parfaite conformité entre les mythes des peuples non civilisés et l'ensemble de leurs croyances et de leurs idées. Il en a tiré la conclusion toute naturelle que les ancêtres des Indous et des Grecs, des Égyptiens et des Scandinaves ont créé leurs mythes alors que leur état mental était analogue à celui des Zoulous ou des Esquimaux ou bien qu'ils les ont empruntés de peuples qui se trouvaient à cet état ou qui l'avaient traversé. Mais, pourquoi les hommes qui sont au stade de l'évolution où sont placés les Maoris ou les Esquimaux se font-ils des êtres et des événements de la nature des conceptions telles que celles qui sont en cours parmi eux ? C'est là une question que M. Lang n'a pas tenté de résoudre, ou à la solution de laquelle du moins il ne s'est que faiblement attaché, et c'est cependant cette question qui est la question vitale, la question essentielle où aboutit la mythologie comparée tout entière.

Dire qu'une idée est une idée de sauvage, c'est constater simplement un fait; ce qui faudrait, c'est déterminer pourquoi elle est une idée de sauvage. En d'autres termes, il faudrait découvrir un trait permanent du caractère ou de l'intelligence du sauvage, qui se doit retrouver en tout sauvage du fait seul des conditions d'existence où il est appelé à vivre et auquel on la pût ramener comme à sa cause. C'est, d'ailleurs, ce qu'en certains passages et qui sont les meilleurs de son livre, M. Lang a essayé de faire, lorsqu'il a traité, par exemple, de la curiosité et de la crédulité

du sauvage ou qu'il s'est efforcé de mettre en lumière la prédominance dans son esprit du sentiment de la ressemblance sur celui de la différence; c'est à ce même ordre de préoccupations que si rapportent les études sur le langage des peuples non civilisés que nous permettent de savoir comment joue le mécanisme de l'abstraction dans les intelligences de ce niveau ou de quelle manière elles peuvent se représenter les rapports qui unissent les uns aux autres leurs états de conscience. Et si ce trait permanent d'intelligence ou de caractère auquel nous réussissons à rattacher telle ou telle croyance ne se peut comprendre que chez un homme vivant dans les conditions même où le sauvage est placé et parvenu seulement au même niveau de civilisation et de culture que le sauvage, il faudra bien, lorsque nous retrouverons chez un Grec, un Romain ou un Égyptien quelque mythe où s'expriment ces croyances, que nous l'interprétions comme une survivance du passé. Si, au contraire, c'est à une manière de sentir et de penser que les documents nous montrent encore actuellement existants en Grèce au v^e siècle avant notre ère, que paraissent se attacher ces croyances, il demeurera douteux qu'il s'agisse d'une survivance d'un état de sauvagerie. Cela sera possible, mais simplement possible et il se pourra faire tout aussi bien que le mythe soit à l'époque où nous le font connaître les manuscrits ou les textes un mythe de formation relativement récente; ses analogies avec des légendes qui remontent à un lointain passé, son contraste avec tout un ensemble de croyances de date plus récente qui coexistent avec lui, ne permettant en ce cas aucune conclusion formelle. Il est cependant exact que la plupart du temps, c'est à une époque fort distante des origines de l'histoire qu'il convient de reporter la formation des mythes et la raison en est que, dès que les conditions qui permettent qu'il s'en forme sont réalisées, il en apparaît un grand nombre et que ceux-là barrent la voie à ceux qui tendraient à se créer ultérieurement. La tendance mytho-poétique peut ainsi persister très longtemps après qu'elle a cessé de déterminer la formation de légendes nouvelles et dès que la connaissance de phénomènes nouveaux nécessite la création d'expli-

cations nouvelles, elle se reprend à agir avec la même intensité.

La règle à laquelle il importerait de demeurer fidèle, ce serait donc d'expliquer d'abord par des croyances actuelles tout ce qu'elles permettent d'expliquer dans les mythes des peuples civilisés, et de rattacher ces croyances elles-mêmes à un état intellectuel et à des tendances dont l'observation ou les documents nous autorisent à affirmer l'existence chez le peuple que nous étudions. C'est seulement dans la cas où ce procédé d'explication resterait impuissant qu'il faudrait recourir à l'hypothèse d'une survivance pour rendre compte de la présence, dans une société donnée, de mythes et de rites qui ont cessé de lui être intelligibles. J'ajoute qu'une croyance, comme un mythe, peut subsister en désaccord avec les croyances régnantes, et aussi qu'il y a des survivances de tendances, de façons particulières de sentir et de penser comme il y a des survivances de coutumes et d'usages. Il n'y a que très rarement une bien grande homogénéité dans l'âme des individus et plus rarement encore dans l'âme d'une nation; ce qui constitue l'esprit d'un temps, ce sont les tendances moyennes de la majorité. On voit donc que, si séduisant qu'il soit et surtout si commode de faire de tous les mythes qui présentent quelques traits de grossièreté ou de barbarie, des mythes sauvages qui survivent au milieu d'une civilisation plus avancée, immobiles témoins d'un passé disparu, il importe de ne point avoir recours à tout propos à ce mode d'explication, mais de n'en user, au contraire, que lorsque les faits se présentent avec de tels caractères qu'il soit évidemment vain de rechercher dans des conditions encore actuellement agissantes les raisons de leur apparition et de leur existence. C'est une règle à laquelle on se conformera sans effort; quand on aura une fois compris que, sauf dans des cas où vient nettement se rattacher dans le mythe que l'on étudie une coutume, un usage ou un rite qui appartiennent à un état de civilisation antérieure, en faire une survivance du passé, c'est simplement transporter ailleurs la difficulté et s'obliger facilement à expliquer, c'est-à-dire à rattacher à ses conditions immédiates, l'apparition dans une autre société de la conception mythique, qu'on a été

amenées à considérer, sous la forme sous laquelle on l'a d'abord rencontrée, comme un legs des générations disparues. L'hérédité n'explique rien; pour transmettre, il faut avoir acquis. Comment cette acquisition a-t-elle pu se faire, quelles aptitudes du moins supposait-elle, quelles en étaient les nécessaires et suffisantes conditions, tel est le problème qui s'impose, en pareil cas, à l'attention du mythologue, du psychologue et du sociologiste.

La méthode à suivre en ces études se dégage donc nettement, c'est une méthode à la fois historique et psychologique. Il faut, d'une part, nous demander tout d'abord si le mythe que nous étudions n'est pas purement et simplement un emprunt fait par le peuple chez lequel nous l'avons tout d'abord rencontré à une nation voisine ou à quelque race lointaine, rechercher ensuite s'il ne porte pas les marques d'une fabrication intentionnelle et récente, si ce n'est pas plutôt une allégorie ou un symbole qu'un véritable mythe. Lorsque la critique interne et des témoignages directs nous auront permis d'établir à la fois son originalité et son ancienneté, il sera temps d'examiner s'il trouve dans les croyances du peuple où la mémoire s'en est conservée une explication suffisante de son apparition, ou du moins si quelque croyance ou quelque particularité intellectuelle ou imaginative n'a pas survécu, qui pourrait rendre compte de sa genèse.

Si l'emprunt demeure improbable, que certainement le mythe soit ancien et qu'on ne puisse l'expliquer par des croyances qui lui soient contemporaines, il le faudra bien alors rattacher à des croyances disparues, croyances qu'on inférera des épisodes même qui le constituent et qu'on précisera davantage en les rapprochant de croyances similaires, dont nous retrouverons de multiples exemples en des civilisations moins évoluées.

Or, le fait intéressant, c'est que les mythes innombrables que l'ethnographie comparée nous apprend à connaître se réduisent à un très petit nombre de types et que chacun de ces types trouve d'ordinaire une interprétation aisée dans l'étude des croyances et des rites, dont il n'est que l'organisation en une fable dramatique. Ce sont ces quelques groupes de croyances qui nous livrent en même temps que celui des légendes sacrées des peuples non civilisés.

le sens des conceptions mythologiques des peuples de l'antiquité.

La tâche du psychologue, ainsi nettement délimitée, se réduira donc à rattacher ces croyances élémentaires elles-mêmes à certains traits particuliers de la structure intellectuelle et émotionnelle des esprits en lesquels elles subsistent et à rechercher l'explication de ces traits particuliers dans les conditions générales d'existence des hommes qui les présentent et dans le degré de développement mental qu'ils ont atteint, dans le moment de leur évolution où ils sont parvenus. Les lois que l'on parviendra à formuler ainsi auront une valeur et une portée générales, en raison de la singulière uniformité que présentent entre elles les croyances religieuses élémentaires, quel que soit le groupe ethnique que l'on considère.

Si donc c'est seulement grâce à la connaissance générale que la psychologie expérimentale nous apporte de l'âme humaine que nous parvenons à comprendre et à interpréter les conceptions religieuses embryonnaires qu'il est du domaine de la mythologie comparée d'étudier, la psychologie religieuse nous fournit, à son tour et par une sorte de réciprocité, les plus précieux éléments pour tracer ce tableau d'ensemble de l'évolution de l'intelligence et de la volonté que toutes les recherches de psychologie analytique ont pour seul but de faire plus clair et plus complet. Nul fait qui ait pour l'histoire de la religion et pour la psychologie plus d'importance que celle surprenante monotonie des idées que les diverses races se sont faites des causes ultimes des phénomènes, de l'origine et de la destinée de l'homme. Les traditions les plus certainement étrangères les unes aux autres semblent s'être mutuellement servi de modèles, et toutes elles reflètent les mêmes conceptions et les mêmes manières de sentir. C'est là à la fois ce qui donne aux faits eux-mêmes leur plus sûre garantie d'authenticité et ce qui confère à chaque loi particulière qu'on aura réussi à dégager une signification presque universelle.

M. A. Lang a nettement mis en lumière dans un appendice qu'il a placé à la fin de son livre, la valeur toute spéciale que donnait aux témoignages que nous possédons sur les religions

des peuples non civilisés leur frappante concordance. On a coutume de dire que pour l'étude des religions des peuples non civilisés, on ne dispose que de documents de qualité très inférieure à celle des documents qui servent l'étude des religions historiques. Il y a là une large part de convention : nous possédons à coup sûr des renseignements aussi amples et aussi certains sur le Maori néo-zélandais que sur l'Héraclès grec, nous connaissons plus exactement la religion des Zoulous ou des Mélanésiens des Iles Salomon et des Nouvelles-Hébrides que celle de l'Assyro-Chaldée et le mythe Tlinkit de Yehi nous est connu par autant de témoignages et aussi authentiques que le mythe indien de Prajâpati. Si les études d'ethnographie religieuse ont pu souvent mettre à profit des documents sans valeur et sans autorité, cela tient à ce que, comme à toutes les études nouvelles, il leur est souvent arrivé de se trouver aux mains d'hommes sans éducation scientifique, d'amateurs sans critique qui ont accepté de toutes provenances des renseignements qu'ils n'ont pas pris la peine et n'ont même point eu l'idée de contrôler. Il en est de l'ethnographie religieuse comme du folk-lore; on ne s'improvise pas historien des mythes non plus que des coutumes et des légendes populaires, et c'est parce que trop de gens l'ont oublié que pèse sur ces sciences, car ce sont de véritables sciences, un discrédit immérité. Mais les documents dont on peut faire usage ne se présenteraient-ils pas avec les garanties d'authenticité et d'exactitude qui les entourent, ne saurions-nous pas, comme nous le savons, qu'ils émanent de témoins à la fois sincères et bien informés, que nous aurions encore un infaillible critérium de la véracité des faits, c'est cette concordance même des témoignages dont je parlais plus haut. Non seulement les explorateurs, les trafiquants, les missionnaires, les conquérants, tous gens de tempérament, d'éducation et de sentiments divers, nous rapportent sans s'être entendus les mêmes choses d'un même pays, mais ce que nous savons du Canada, par exemple, est en parfaite concordance avec ce que nous savons de l'Australie, du Brésil, de la Guinée ou de l'Asie boréale. La concordance est la même dans le temps que dans

l'espace, nous trouvons à des mythes que nous a conservés Hésiode des parallèles dans des légendes recueillies chez les Bouschimens ou les Caffres, il y a un quart de siècle et Set naît dans l'antique Égypte comme le Malsumis des Algonquins dont Ch. Leland notait récemment l'histoire légendaire. Il est des mythes, comme le mythe du Déluge, celui de la terre pêchée, celui de la vierge qui donne naissance à un héros, les mythes de l'enlèvement du feu ou de l'origine de la mort, dont l'aire de distribution est presque aussi vaste que la surface entière de la terre.

Comment se refuser à admettre, en présence de cette étrange uniformité des faits, de cette constante «*recurrence*» des mêmes idées, des mêmes coutumes, des mêmes légendes que les observateurs ont bien vu ce qu'ils rapportent? Comment supposer un instant que, sans s'entendre, ils aient pu tous inventer les mêmes choses, mentir ou se tromper de la même manière?

C'est cette accumulation de témoignages concordants qui confère à cette histoire de l'évolution religieuse que nous permet de tenter l'étude des peuples non civilisés, sa solidité et sa certitude, mais c'est elle aussi qui lui confère sa généralité. Nous sommes en droit de parler de lois universelles, de lois qui se vérifient partout, nous sommes en droit de donner des faits des explications psychologiques d'une portée générale; de rattacher le détail des croyances et des rites au fonctionnement des grands mécanismes psychologiques, puisque des circonstances locales et temporaires sont à coup sûr impuissantes à expliquer la constante apparition de phénomènes qui, au milieu des conditions contingentes les plus variées, se présentent toujours avec des caractères semblables.

Il y a, et peut-être est-ce la plus importante vérité que l'étude comparée des religions aura permis de dégager, une religion commune à toute l'humanité, une mythologie qui est fondée sur des idées, des manières de comprendre et de sentir qui sont les mêmes pour tous les hommes quelle que soit la race ou la nation à laquelle ils appartiennent. Partout l'esprit humain a en tout d'abord vis-à-vis des phénomènes de la nature la même attitude, partout les hommes se sont posé sur eux-mêmes les mêmes

questions, partent ils y ont donné les mêmes réponses. Les conceptions religieuses de deux peuples qui sont parvenus au même stade de l'évolution sont toujours en leur fond identiques et cette identité est facile à saisir sous les différences superficielles de forme et de langage qui la voilent bien souvent. Les idées dont sont tissés les mythes diffèrent d'un stade à l'autre en complexité et en raffinement; elles ne diffèrent pas de nature, les unes sont le prolongement, l'aboutissement naturel des autres. Mais cette identité cependant est d'autant plus frappante que nous avons affaire à des conceptions plus grossières et plus simples, à des conceptions comme embryonnaires encore; à mesure qu'elles deviennent plus complexes et plus raffinées, elles se différencient, elles s'individualisent. C'est ainsi que la ressemblance physique et morale des divers membres d'une tribu sauvage est beaucoup plus étroite que celle des habitants d'un village des montagnes du Tyrol ou de la Suisse, peuplé cependant de gens de même race, qui vivent dans les mêmes conditions; c'est ainsi que les animaux d'une même espèce ont des réactions d'autant plus uniformes à des excitations identiques qu'ils appartiennent à une espèce plus inférieure.

La connaissance plus exacte de la pensée religieuse ethnique permet de rendre leur véritable valeur à deux idées que le *xvii^e* siècle avait conçues et que l'école historique de notre siècle a pris à tâche de combattre et de démontrer fausses. Tout d'abord, il y a un esprit humain. Cet homme abstrait qu'on a tant raillé a plus de réalité que ne l'ont voulu admettre les critiques et les historiens de notre temps, entêtés de couleur locale et toujours en quête de détails pittoresques, les érudits plus attentifs aux formes extérieures des institutions, aux menues différences de costumes et d'usages qu'à l'identité des mécanismes psychologiques qui se voilent de ces vêtements divers. Et ce n'est pas là un fait cependant qui nous devrait surprendre: la différence est à coup sûr plus grande entre un bœuf et une hirondelle, un singe et une vipère qu'entre un Grec et un Papou, un Français et un Peau-Rouge et cependant il existe des lois biologiques générales. Comment nous étonner que les

esprits divers des hommes soient assujettis aux mêmes lois et que dans des conditions analogues, à un stade pareil de l'évolution, des intelligences après tout apparentées, enfantent des conceptions semblables et créent en réponse aux multiples questions que l'univers les contraint de se poser, des légendes pareilles.

D'autre part, on a voulu faire des religions comme des langues des produits involontaires et anonymes de la conscience collective des peuples, on a voulu réduire à rien ou à peu de chose le rôle des grands fondateurs religieux, dont les philosophes du xviii^e siècle avaient, mieux que les historiens qui les ont suivis, saisi la majeure importance, s'ils en ont méconnu et dénaturé le sens. Or, l'étude parallèle de cette religion commune de l'humanité dont je parlais plus haut et des religions fortement individualisées comme le monothéisme hébraïque, le bouddhisme et le christianisme, amène au contraire à penser que lorsqu'apparaissent des pensées religieuses nouvelles, elles ne sont pas le lent aboutissement de processus psychiques inconscients et diffus dans toute la masse d'une nation, le résultat de la collaboration involontaire de tous les individus qui composent un peuple, mais la création intentionnelle et consciente, bien qu'irréfléchie et toute spontanée, d'un homme ou d'un groupe d'hommes. Ce sont les prophètes hébreux qui ont créé le Dieu unique et spirituel de la Bible, c'est Jésus qui a créé la notion du Père céleste; la métaphysique du péché et de la nouvelle naissance est l'œuvre de saint Paul au même titre que les frises du Parthénon sont l'œuvre de Phidias ou la découverte des lois du mouvement des corps célestes l'œuvre de Képler et de Newton.

L'humanité, livrée à elle-même, se répète elle-même perpétuellement; ses créations inconscientes sont jetées en un même moule et les idées comme les mots qu'elle enfante se développent et se diversifient en conformité avec des lois toujours pareilles. Est-ce à dire que les grands hommes qui ont ouvert à la pensée et à l'activité humaines des voies nouvelles aient apparu au milieu des hommes de leur temps comme des pro-

diges isolés, que rien n'ait préparé leur venue et qu'ils aient surgi des profondeurs du peuple, inexplicables et mystérieux, engendrés brusquement par on ne sait quelle force surnaturelle? Telle n'est pas notre pensée et la théorie des créations successives n'a pas plus en place à nos yeux dans l'histoire des idées qu'en zoologie. Les grands fondateurs de religions, les grands créateurs de conceptions nouvelles naissent à leur heure; ils ont eu des précurseurs comme ils auront des disciples et s'ils étaient avec leurs contemporains en un trop complet contraste, ils ne seraient ni fécondés ni compris. Ainsi que tous les êtres de la nature, ils sont l'inévitable aboutissement des conditions antécédentes. Tout ce que nous voulons dire, c'est que toutes les religions qui ont une physionomie particulière, toutes celles qui s'écartent de cet ensemble d'idées et de sentiments, qui a constitué depuis des milliers et des milliers d'années jusqu'à une époque voisine de nous la foi commune de l'humanité, sont l'œuvre de consciences individuelles, qu'il en est d'elles comme d'une statue, d'un tableau, d'un drame, d'une découverte scientifique; elles ont toujours un auteur, nous le connaissons d'ordinaire et lorsque nous ne le connaissons point, les analogies nous permettent d'affirmer son existence; qu'un ouvrage soit anonyme, cela ne nous autorise pas à affirmer que nul ouvrier ne l'a fait.

Les apports successifs des grands fondateurs religieux à la conscience collective de l'humanité civilisée en ont si singulièrement modifié la structure intime, elle est devenue autre à tel point que lorsqu'on la met en présence d'elle-même, lorsqu'on la fait apparaître à elle-même telle qu'elle était avant les multiples interventions de tous les grands créateurs, elle ne se reconnaît point et s'étonne comme de quelque chose d'étrange et d'inouï des idées mêmes que jadis elle a créées et qui sont la substance même dont elle est faite, les fils dont est tissée sa trame.

Mais cette conscience ainsi transformée s'immobilise à son tour et ses créations se copient interminablement, perpétuelles répliques les unes des autres, jusqu'à ce que l'énergique initiative d'un individu la vienne engager une fois de plus en des voies

inexplorées. Il se fait chaque jour cependant des créations dans le domaine religieux, mais la plupart du temps elles sont mal adaptées au milieu où elles sont nées; elles incarnent des manières de sentir et de croire trop individuelles, des attitudes trop personnelles d'esprit vis-à-vis du divin pour que d'autres âmes que celles où elles sont nées les puissent aisément accueillir. Les conceptions trop originales sont condamnées à disparaître avec celui qui les a conçues, elles sont marquées pour une prompte mort par leur originalité même.

Et, d'autre part, il n'est pas niable que les conceptions religieuses subissent une continuelle transformation et que toujours identiques à elles-mêmes en leur fond, là où nulle action individuelle ne les est venue modifier, elles évoluent soumises à des lois partout uniformes. Dans les âmes d'aujourd'hui les idées et les mythes anciens vivent côte à côte avec des sentiments et des pensées créés d'hier; la réflexion individuelle les remanie et les remodèle sans cesse et parfois même une conception neuve surgit du milieu de ces pensées anciennes sans cesse rajeunies et vêtues de vêtements nouveaux. Mais toutes ces croyances, celles dont les origines remontent jusqu'à la nuit lointaine où nul n'a pénétré des premiers commencements; celles d'hier et celles qui sont nées à peine encore et qui hésitent, toutes frémissantes de vie nouvelle au seuil de l'esprit, sont assujetties aux mêmes lois d'évolution. Ces lois, nous commençons à les apercevoir avec quelque clarté et s'il ne nous est point encore possible de les formuler toutes, il en est cependant déjà qui se dégagent nettement de la complexité, inextricable en apparence, des faits particuliers.

Tout d'abord, et bien que cette distinction ne prenne toute sa valeur qu'à une époque relativement récente, il importe de distinguer rigoureusement l'une de l'autre la religion et la mythologie, qui en ses transformations diverses, s'est appelée théologie et métaphysique. Mythes, dogmes, théories ou hypothèses métaphysiques, ce sont en effet les stades divers que traversent des idées et des croyances, qui pour revêtir des apparences diverses, n'en gardent pas moins toujours dans l'intelligence humaine un

rôle semblable et des fonctions analogues. Il y a dans la théorie d'Aug. Comte une certaine part de vérité : les questions auxquelles la science fournit actuellement des réponses, ce sont à coup sûr les questions auxquelles ont répondu autrefois les théories *a priori* des philosophes, auxquelles plus anciennement encore avaient répondu les mythes. Mais les sciences positives en restreignant le domaine de la métaphysique n'ont point aboli pour cela et rendu inutiles les grandes hypothèses philosophiques, et les mythes ont survécu à côté des dogmes dont ils sont cependant des formes primitives ; des mythes nouveaux se sont même créés sur le modèle des mythes anciens.

Auguste Comte avait nettement déterminé l'ordre d'apparition de ces formes diverses de la pensée, mais son erreur était de penser qu'elles se devaient éliminer et remplacer les unes les autres. De plus il n'avait tenu aucun compte de l'allément proprement religieux de la religion, de l'émotion religieuse, émotion en bien des points semblable à l'émotion esthétique, du besoin d'adorer et il avait réduit la religion tout entière à n'être qu'une mythologie ou une théologie, dont le culte serait la mise en pratique, comme l'art de la construction est une application de la mécanique ou la médecine une application de la physiologie.

La vérité est que le sentiment religieux et les conceptions mythologiques appartiennent par leur nature intime à des ordres très différents de phénomènes psychologiques, mais qu'à l'origine sentiment et conceptions étaient étroitement unis et comme confondus, qu'ils se sont graduellement différenciés au cours de l'évolution et n'ont pris que lentement les caractères qui les spécialisent en quelque sorte et leur donnent parmi les autres événements psychiques une individualité propre et comme une physionomie à part.

La mythologie, c'est pour le sauvage à la fois la théologie, la métaphysique, la science et la religion. En revanche, aucun lien n'unit à la morale cette religion mythologique. « A l'origine, la survivance de l'âme et l'existence des esprits et des dieux étaient des conceptions qui servaient essentiellement à l'intelli-

gence humaine à expliquer et à comprendre les phénomènes de la nature et de la vie; elles tenaient dans la pensée primitive la place que tiennent dans la nôtre les grandes hypothèses cosmogoniques et les grandes théories physiques. La morale s'est développée à mesure que les sociétés devenaient plus complexes, et les dieux se sont « moralisés » en même temps que se moralisaient les hommes¹. « C'est l'explication des phénomènes qui les entourent, ce ne sont pas des sanctions aux règles morales qu'ils conçoivent que les sauvages cherchent et trouvent dans les légendes de leurs diverses mythologies. La morale est chose essentiellement humaine et sociale et ce n'est qu'à une époque relativement récente que les lois et les coutumes qui réglaient les rapports des hommes entre eux sont montées jusqu'au ciel, conduites par les âmes des morts, pour en redescendre revêtues de l'autorité toute nouvelle de décrets divins.

Mais ces mythes explicatifs, ces légendes divines et héroïques, ces rites que l'on pratique en raison de l'efficacité directe qu'ils possèdent, comme nous prenons des médicaments ou nous mettons des paratonnerres sur nos maisons, sont en même temps le véhicule d'une émotion religieuse, plus ou moins nettement consciente, plus ou moins confusément sentie, mais très intense parfois.

Peu à peu la réflexion en s'exerçant sur les mythes tend à les interpréter allégoriquement et à leur substituer comme principes d'explication des théories où le rôle essentiel appartient non plus à des animaux, à des esprits ou aux âmes des morts, mais à des forces abstraites, immatérielles et impersonnelles. La métaphysique est née : c'est la philosophie, lorsqu'elle s'affranchit du mythe et spéculé pour son propre compte, la dogmatique ou la théologie, lorsqu'elle s'ingénie à spiritualiser et à rationaliser le mythe où elle a sa première origine. Et cependant sous des formes renouvelées le mythe ancien subsiste, il subsiste précisément parce qu'il est le véhicule du sentiment religieux : il survivra jusqu'à

1) L. Maillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non chrétiens*, Paris, 1894, p. 50.

ce qu'un autre mythe le vienne remplacer, plus apte que lui à remplir les mêmes fonctions.

Quand la science naît à son tour, elle fournit des explications nouvelles des événements et des phénomènes que la métaphysique avait assumé la tâche d'expliquer; et si le détail des explications change sans cesse à mesure que se produisent des découvertes nouvelles, le mode d'explication du moins ne saurait plus désormais varier. Pour la première fois en effet, c'est à d'autres faits, tangibles eux aussi et vérifiables, que sont assignées les causes des phénomènes, pour la première fois les lois que l'on formule sont des lois démontrables ou que l'on peut du moins tenter de démontrer.

Mais le rôle de la métaphysique n'est pas pour cela terminé et la philosophie générale conserve au sein même de la pensée scientifique une fonction utile. La science nous donne de nous-même et du monde où nous vivons une connaissance certaine, mais limitée : elle répond avec précision et certitude à quelques-unes des questions que nous sommes amenés à nous poser sur l'univers, mais à quelques-unes seulement. Partout où une solution scientifique est intervenue, la loi scientifique a pris la place de l'hypothèse métaphysique et, se substituant à elle, l'a réduite à n'avoir plus qu'un intérêt historique. A bien des questions auxquelles les mythes fournissaient jadis des réponses, c'est la science qui répond maintenant : c'est la science, c'est-à-dire l'observation, l'expérience et le calcul, qui nous révèle aujourd'hui comment la lumière se propage à travers l'espace, comment se meuvent les astres, par quel mécanisme le sang circule dans notre corps, comment les sociétés ont grandi et se sont développées, en vertu de quelle loi un état de conscience en éroque un autre dans notre esprit.

Mais il est un grand nombre de problèmes qui, susceptibles cependant sans doute de solutions scientifiques, n'en ont pas encore reçu; l'esprit humain pourtant exige aussi impérieusement une réponse à ces questions devant lesquelles la science demeure muette qu'à celles qui sont dès aujourd'hui résolues.

Au delà d'ailleurs du domaine qui est accessible aux investi-

gations scientifiques, il en est un autre où les méthodes scientifiques ne nous permettent pas de pénétrer. Scientifiquement nous sommes condamnés à ignorer l'origine première et l'ultime destinée des êtres, l'essence intime de l'âme et de l'univers et la nature du premier principe dont il émane, et cependant c'est là une ignorance à laquelle la plupart des hommes sont incapables de se résigner. Aux questions que la science résoudra peut-être un jour la métaphysique fournit des solutions provisoires, à celles que leur nature même contraint à ne recevoir jamais de solutions exactes et certaines, elle donne d'hypothétiques réponses, qui satisfont du moins à ce besoin impérieux de l'esprit humain de ne demeurer jamais silencieux devant les interrogations qu'il s'adresse à lui-même. On peut à la rigueur se contenter d'un mot, d'une formule vide, ou ne saurait se contenter du silence.

La métaphysique, c'est donc à la fois une anticipation de l'expérience et une vue d'ensemble, arbitraire et hypothétique à coup sûr, mais qui cependant peut n'être pas de tous points inexacte, de ce vaste domaine qui demeure hors des prises de l'expérience. Je dis qu'elle peut être partiellement vraie, puisque c'est en somme avec des éléments empruntés à l'observation et à l'expérience que nous cherchons à les dépasser et à nous élever au-dessus d'elles.

La science et la métaphysique se sont ainsi partagé le champ immense qui appartenait jadis à la seule mythologie. À toutes les questions, auxquelles elles donnent aujourd'hui des solutions, c'étaient les mythes qui fournissaient à l'origine des réponses. Les mythes qui n'expliquent plus rien, qui ne servent plus à rendre compte ni des phénomènes dont les lois scientifiques justifient l'apparition, ni des entités qui se cachent derrière ces apparences et dont le raisonnement métaphysique cherche à pénétrer la nature, sembleraient logiquement devoir disparaître ou ne survivre du moins qu'en raison de ce traditionalisme, de ce conservatisme naturel à tous les hommes et qui fait durer, longtemps après que les besoins qu'elles étaient destinées à satisfaire se sont transformés ou ont disparu, des institutions vieilles et surannées.

Il n'en est rien cependant, ils subsistent encore, vigoureux, jeunes d'une persistante jeunesse, tout pleins de sève et de vie et la direction de l'évolution religieuse permet de conjecturer que des frondaisons nouvelles, plus verdoyantes et plus drues, naîtront dans l'avenir du vieil arbre mythologique. La raison en est que les mythes sont les symboles naturels du sentiment religieux. L'émotion religieuse a été si longtemps étroitement associée aux vieilles légendes mythologiques ou aux mythes plus récents qui ont été créés à leur image et leur ressemblance que l'union persiste alors que la foi s'est détournée de ces antiquités explicatives du monde et de la destinée.

Cette union est si intime que beaucoup d'hommes de notre temps sont incapables de dissocier l'un de l'autre le sentiment religieux et la mythie où il est enveloppé. Le résultat, c'est que, si dans une âme l'émotion religieuse n'atteint jamais une grande intensité et ne tient qu'une place relativement petite, lorsque la croyance naïve ou réfléchie aux grandes conceptions mythologiques du passé a définitivement péri, ces conceptions entraînent avec elles dans la mort le sentiment religieux.

Il est des hommes au contraire pour qui la vie religieuse, l'intime sentiment de l'intérieure présence du divin et de son unique réalité, est l'essentiel et comme le tout de la vie; chez ceux-là l'intensité de l'émotion religieuse conserve vivants les grands mythes traditionnels, mais comme, en raison de l'évolution que, sous l'influence combinée de la science et de la métaphysique, a dû subir leur pensée, ils ne les peuvent plus croire littéralement, ils les allégorisent instinctivement et la transformation se fait ainsi par degrés des mythes en symboles.

Il semblerait qu'à mesure que la conscience devient plus distincte et plus claire le rôle des mythes se devrait réduire jusqu'à s'effacer et les symboles même disparaître à leur tour, impuissants qu'ils sont à exprimer l'inexprimable, qu'ils ont cependant pour tâche de nous rendre présent et sensible. C'est là où en viennent en effet certains mystiques, c'est là où aboutissent aussi certaines âmes de philosophes, religieuses et raisonneuses à la fois. Les premiers parviennent à ressentir l'émotion reli-

gieuse directement sans qu'ils aient besoin de s'en représenter l'objet, les seconds ont substitué aux mythes concrets, symbolique et normale expression du sentiment religieux, des dogmes abstraits qui leur permettent de penser leur émotion et d'en concevoir l'objet qu'ils se refusent à imaginer.

Mais ce n'est point là le tour habituel de l'intelligence humaine. Nous pensons avec des mots qui sont des images décolorées et lorsque notre intention se fixe avec quelque intensité et quelque durée sur ces mots, ce sont d'ordinaire des images concrètes, des images vivantes encore, et symboles de toutes les images pareilles, qui apparaissent dans la conscience. Une émotion, d'autre part, nous ne la pouvons guère ressentir avec quelque durée, si nous ne pouvons la lier à quelque représentation, à une idée abstraite ou à une image, qui est pour nous comme le signe qui nous permet de l'individualiser et de la distinguer de toutes les autres. Or puisque la pensée abstraite réfléchie est une attitude d'esprit exceptionnelle chez la plupart d'entre nous, il reste que les signes habituels de nos émotions soient des images, symboles représentatifs de ces émotions, et dans le cas qui nous occupe que les signes normaux des émotions religieuses, ce soient les mythes anciens qui longtemps leur ont servi de vêtement et d'abri. Les mythes persistent donc en nous, non plus comme autrefois parce qu'ils contenaient les réponses aux questions que nous nous posons sur nous-même et sur l'univers, mais parce que, transformés en symboles, ils constituent la langue avec laquelle nous nous exprimons à nous-mêmes nos émotions religieuses. Ils ont ainsi en eux une raison de durée et de durée infinie.

J'ajoute que leur rôle dans la vie religieuse est destiné à devenir plus important encore qu'il ne l'est aujourd'hui, et voici pourquoi. Au cours de l'évolution de l'humanité, le sentiment religieux s'est relativement affranchi des étroites liaisons qui l'unissaient à l'origine à la science et à la métaphysique, à cette science et à cette métaphysique primitives surtout qui ont dans les mythes leur forme commune. Mais si, à mesure que la métaphysique et la science se différenciaient et s'individualisaient

d'avantage, il réussissait à se dégager d'elles plus complètement et à conquérir son originalité propre, il contractait en même temps des liens nouveaux avec une autre classe de représentations et de sentiments. La religion s'unissait étroitement à la morale, lui donnait un sens nouveau, une valeur nouvelle et la morale, par une inévitable réciprocité, envahissait si complètement le domaine entier de la religion que les idées religieuses et les idées morales en venaient à se fondre les unes avec les autres et à constituer un ensemble complexe dont d'excellents esprits sont devenus impuissants à dissocier les éléments, si hétérogènes entre eux qu'ils soient cependant. Les esprits et les dieux, jadis principes d'explication des phénomènes cosmiques, sont devenus les gardiens des lois de l'action humaine, les juges de la conduite des hommes, les équitables rémunérateurs du bien et du mal qu'ils ont accompli au cours de leur existence terrestre. La vie d'au-delà de la tombe à laquelle pour des raisons seulement d'ordre physique et psychologique (le rêve, l'hallucination, l'ombre, etc.), ont longtemps cru les hommes, la vie souterraine ou céleste qui n'est qu'une continuation de la vie de la terre, une existence où l'esclave demeure l'esclave, où le riche continue d'être riche, le misérable de souffrir et l'homme que la fortune a comblé de ses dons d'être heureux, s'est « moralisée » : c'est en elle qu'a été reportée la satisfaction des impérieux besoins de justice que déçoit la vie présente : si bien que si nous croyons encore que notre âme est immortelle, que nous ne périssons pas tout entiers, qu'en dépit des apparences contraires, notre moi demeure vivant après que nous avons cessé d'être, c'est pour des raisons morales que nous le croyons; et seules ces raisons-là ne nous paraissent pas vaines.

Et d'autre part, la morale purement humaine, la morale qui a pour seul principe le désir de conformer notre vie à un modèle idéal, de la faire plus harmonieuse, plus vivante et plus pleine et d'associer à notre progrès tous nos frères en humanité, en nous unissant à eux en un sentiment d'amour où s'achève la justice, règle universelle de la conduite humaine, cette morale, œuvre lente des siècles écoulés, paraît à des esprits, pénétrants cependant, mais

dont l'attention ne s'est jamais fixée sur la genèse des notions qui régissent nos rapports avec les autres hommes, un ensemble de formules vides, de mots dépourvus d'efficacité et de vertu. Une morale sans liens avec la religion, une religion aussi distincte de la morale que de l'art ou de la science, c'est là ce que beaucoup de gens sont, à l'heure présente, incapables encore de concevoir.

La conséquence de cette étroite association de l'émotion religieuse avec les notions et les sentiments moraux, c'est que ces notions et ces sentiments peuvent ainsi que leurs objets devenir les symboles qui la représentent et lui donnent une forme définie. La morale constitue alors la forme extérieure de la religion comme la religion l'âme de la morale. Le rôle des anciens symboles mythiques est nécessairement réduit et va graduellement s'appauvrissant, puisque des symboles nouveaux, des images plus abstraites, plus semblables déjà à des concepts, des images sociales et des idées aussi, des idées morales, des conceptions à demi métaphysiques se sont substituées à eux et ont assumé leurs fonctions.

C'est ainsi que la fusion de l'émotion religieuse et de l'émotion morale a rompu les liens qui unissaient la religion à la mythologie, à cette mythologie dogmatique encore, où les mythes avaient conservé leur valeur propre et ne s'étaient pas transformés encore en ces mots d'une langue spéciale, plus vivante que l'ordinaire langue où s'expriment la pensée, les allégories et les symboles. Mais la religion ne s'était affranchie de la mythologie, et de cette mythologie transformée qui est la théologie dogmatique, que pour devenir la servante à la fois et la souveraine de la morale.

Or voici qu'à son tour, comme jadis la science, l'éthique a réclamé son indépendance et son autonomie et qu'elle l'a plus qu'à demi conquise. Elle tend à devenir séculière et humaine, à éliminer d'elle tous les éléments théologiques qui y survivent encore, à n'être plus que l'art de régler les rapports des hommes et d'indiquer la voie qui permet de se rapprocher de cette nature humaine supérieure, dont parlait Spinoza, de cet idéal d'ardente justice, d'équitable amour, de beauté harmonieuse et forte qui

est l'œuvre collective des grands esprits de tous les temps. Mais en s'émancipant de la religion, la morale la libère du même coup. Et pour la première fois, les âmes peuvent goûter dans sa pureté l'émotion religieuse, le sentiment de l'étroite communion avec le divin.

La religion, ce n'est point un ensemble d'affirmations dogmatiques, ni de préceptes moraux, c'est un ensemble d'états émotionnels, de sentiments et de desirs, qui ont une originalité propre qui ne permet point de les identifier avec d'autres, mais qu'on peut valablement rapprocher des émotions esthétiques. Seule, la foi d'être unie à un divin qui l'enveloppe et la dépasse, donne à l'âme ce sentiment de paix, de joie intérieure, cette force et cette sérénité dont est imprégnée la conscience de l'homme vraiment pieux. Dieu n'existe que pour ceux qui croient en lui, tandis que l'algèbre ou la chimie sont vraies pour tout le monde, mais pour l'homme de foi, rien ne saurait être plus réel que ce Dieu dont est faite la trame même de sa vie, de ce Dieu en lequel il a le mouvement et l'être. Or ce Dieu qu'il sent, encore faut-il qu'il le pense, qu'il se le représente et du jour où les liens sont coupés entre la religion d'une part, la science, la métaphysique et la morale de l'autre, il ne peut plus le penser que symboliquement, il ne peut plus se le représenter que par des allégories, et les symboles, les allégories qui s'offrent le plus naturellement sont ceux que fournissent les vieux mythes d'autrefois ou les mythes nouveaux qu'ils ont enfantés.

La religion qui a commencé par être purement mythologique se doit donc achever en une mythologie, après qu'elle a traversé une longue phase éthique, elle est redevenue purement religieuse. C'est cette nécessité pour l'émotion religieuse de s'incarner en des formes définies et cette rupture des liens qui unissaient et unissent encore la morale à la religion qui semblent présager une très longue survivance encore et peut-être une survivance indéfinie des vieux symboles mythologiques.

Telle est, nous semble-t-il, la direction générale de l'évolution religieuse. Il nous a paru utile de l'indiquer brièvement au seuil de ce livre.

L. MARILLIER.

RELIGION ET SUPERSTITION

DANS

L'AMÉRIQUE DU SUD¹

Les notes que nous groupons sous le titre général de cet article ont été prises au cours d'un voyage qui a duré dix-huit mois, pendant lesquels nous avons traversé et visité, autant à cheval et à pied qu'en wagon et en steamer, une importante partie du Brésil et du sud de la République Argentine. C'est dans ces deux pays que nous conduirons successivement le lecteur.

Le catholicisme est la religion dominante au Brésil, mais, autant que j'ai pu en juger par l'étude attentive que j'en ai faite, la situation de l'Eglise romaine, dans la République, est précaire. La population éclairée et la classe riche m'ont paru assez indifférentes en matière religieuse, les hommes pour le moins. Les relations fréquentes que j'ai eues avec des Brésiliens appartenant à l'élite intellectuelle ou à la partie fortunée de la nation, m'ont généralement mis en rapport avec des indifférents, des sceptiques ou même des athées². Et cette observation doit être exacte, car,

1) L'auteur de cet article, M. Montet, professeur à l'Université de Genève, a fait un long séjour dans l'Amérique du Sud, en 1892 et 1893. Ce voyage n'a point été motivé par des recherches d'ordre scientifique, mais par des raisons de santé. De là, le caractère particulier de ces pages, simples notes d'un touriste qui a vécu dans l'intérieur du pays et en a vu de près la société. M. Montet a visité une partie du sud de l'Amérique méridionale, et plus spécialement les États de Rio-de-Janeiro et de Saint-Paul, au Brésil, le sud de l'Uruguay, et les provinces de Buenos-Ayres et de la Plata centrale, dans l'Argentine. L'article publié dans notre Revue est en partie extrait d'un volume que l'auteur va faire paraître prochainement et qui aura pour titre : *Brésil et Argentine. Notes et impressions de voyage*.

2) Il faut noter toutefois que les croyances spiritistes sont assez répandues au Brésil, témoin les journaux de cette tendance qui s'y publient.

dans le grand ouvrage publié sur le Brésil par le Comité franco-brésilien, pour l'Exposition de Paris en 1889, avec la collaboration d'auteurs brésiliens, et rempli de précieux renseignements sur ce pays et sur toutes les branches de l'activité humaine qui s'y sont développées, il n'y a rien, absolument rien sur la religion et sur l'Eglise. Ce silence est significatif, car, à l'époque où ce travail a été rédigé, l'Empire existait encore, et par conséquent l'Eglise était unie à l'Etat.

Parmi les questions de principes, qui ont été brusquement tranchées au Brésil par la Révolution de 1889, se trouve celle de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Depuis l'établissement du régime républicain, l'Eglise catholique n'est plus salariée par l'Etat. La cause de cette rupture doit être cherchée avant tout, soit dans l'indifférence religieuse que nous avons observée, et qui caractérisait d'une manière plus spéciale les hommes de gouvernement, soit dans le peu de considération dont jouissait le clergé sous l'Empire. La licence des mœurs, chez un grand nombre d'ecclésiastiques, était un fait bien connu du temps de Don Pedro II; chaque année, les rapports du ministre de la Justice et des présidents de provinces y faisaient allusion. Je crois que les membres du clergé se sont amendés depuis cette époque, mais leur conduite n'est pas toujours exemplaire.

Le désintéressement que manifestent un grand nombre de citoyens à l'égard des œuvres de l'Eglise, joint au soudain dénoûment des liens qui unissaient celle-ci à la nation et à son gouvernement, rend très difficile aujourd'hui le recrutement du clergé brésilien. On a beau adresser des appels aux étrangers, particulièrement aux Italiens, il y a pénurie de desservants, et l'on voit des paroisses de vingt mille âmes réduites au ministère d'un ou de deux ecclésiastiques.

Si l'indifférence religieuse des classes dirigeantes est déplorable, et si elle a exercé une influence néfaste sur le reste de la population, il faut signaler cependant le résultat heureux qu'elle a eu, au point de vue de la tolérance. Au Brésil, l'intolérance n'est le fait que de membres isolés du clergé. On lira bien parfois, comme nous l'avons vu dans une feuille dévote, la « *Estrella de Aparecida* »

(l'Étoile de la Vierge apparue); de violents articles contre « les pasteurs protestants, qui font leurs études dans les échoppes de charpentiers ou les ateliers de serruriers, parlant de ce qu'ils ne connaissent pas, vendant leurs *bibliotas*, trafiquant des consciences, de l'homme, de tout. » Mais ces appels à l'intolérance demeurent sans écho. Il en est de même des excentricités religieuses, rappelant les représentations théâtrales en pleine église. On fit grand bruit, lors de notre séjour au Brésil, de prédications singulières des capucins de Piacacaba, oraisons mimées sur le jugement dernier, figurées à la clarté douteuse du soir, toutes lumières éteintes. Mais la presse locale fut unanime à blâmer ces capucinades. Nous avons eu l'occasion de connaître un prêtre brésilien, homme de mérite, qui avait joué un certain rôle sous l'Empire à la Chambre des députés; dont la largeur d'esprit aurait pu être citée en exemple à ces fanatiques.

Ce qui caractérise plutôt le catholicisme du Brésilien, c'est son extrême formalisme. Dans les hautes classes, la femme qui ne tombe pas dans l'indifférence ne pratique le plus souvent qu'une religion très extérieure¹. De là le luxe des fêtes sacrées, plus spécialement des pompes du mois de Marie. De là, dans les maisons des Brésiliens restés fervents catholiques, la présence d'un oratoire privé; j'avoue n'en avoir vu, brillants ou misérables, que très rarement; mais on m'a dit que dans l'État de Bahia ces chapelles existent d'ordinaire dans les demeures particulières.

Un trait plus général de la religion au Brésil, qu'il s'agisse de la femme des classes supérieures, du peuple ou des nègres, c'est son caractère superstitieux. Sans doute, il y a des nuances, et la piété de la jeune fille ou de l'épouse, qui a reçu quelque instruction, n'est point identiquement la même que celle du co-

1) L'étranger est frappé, au Brésil, du peu de respect que l'on a pour les lieux consacrés au culte. On y fait, par exemple, des ventes aux enchères (*leilões*), au faveur d'œuvres pieuses, qui nous ont toujours paru déplacées. Quoi de plus bizarre, pour ne pas dire plus, que de voir, dans ces occasions, les prêtres eux-mêmes, dans les bas-côtés de l'église, débiter leur boniment pour engager les paroissiens à acheter des broderies, des pâtisseries et des poulets rôtis?

lon ignare ou du noir encore plus grossier ; mais ces groupes fort distincts de la population ont un fonds commun de dévotion superstitieuse.

C'est à cette foi d'origine inférieure et aux pratiques puériles qu'elle engendre, que se rattache la coutume très répandue de planter devant les fazendas, pour protéger ses habitants et bénir les travaux des champs, de longues perches portant à leur extrémité, en guise d'étendard, de vulgaires peintures encadrées représentant la Vierge ou tel saint du paradis. L'un des bienheureux que l'on aperçoit souvent ainsi exposé, comme la girouette, aux caprices du vent, est le saint noir Bénédict, le patron des nègres brésiliens.

Un autre usage, où il est difficile de dire qui l'emporte de la superstition ou du formalisme le plus terre-à-terre, est la fête populaire nommée la *Judassa*, célébrée par la foule à Rio et dans l'intérieur, à l'époque de Pâques, et qui consiste à traîner dans les rues des mannequins figurant Judas, pour les hâfouer, les couvrir d'ordures, les lacérer, et finalement les brûler.

C'est le nègre qui se livre le plus ouvertement aux actes entachés de superstition. Il faut voir, lorsque l'éclair brille et que le tonnerre gronde, avec quelle hâte il a recours à la protection du signe de la croix ! Nous n'en finirions pas, si nous voulions énumérer toutes les habitudes superstitieuses qu'il a contractées, comme par exemple celle de ne jamais balayer la maison le soir ou lorsqu'on la quitte pour entrer dans une autre demeure, car commettre pareille imprudence, c'est chasser le bonheur de chez soi.

Le noir, très ignorant, a gardé un fond de religiosité, qui nous a souvent touché. C'est peut-être le meilleur catholique du Brésil, à la condition de ne pas examiner de trop près sa religion où l'on retrouverait aisément des traces des croyances animistes importées d'Afrique. Il a gardé du temps de l'esclavage la formule suivante de salutation, que les petits enfants répètent devant le blanc, en joignant leurs menottes noires : « Loué soit Notre Seigneur Jésus-Christ ! »

Je n'oublierai jamais l'impression profonde que produisit sur

moi la réponse d'un vieux nègre, dans la fazenda d'un de nos amis brésiliens. C'était le jour du vendredi-saint. Mon ami m'avait fait le plus grand éloge de ce serviteur, ancien esclave de son père, et pour confirmer son jugement, il proposa au noir devant moi, dans le but de l'éprouver, d'exécuter le jour même je ne sais plus quel travail. Le vieillard s'y refusa respectueusement mais énergiquement, en motivant son refus, dans son langage naïf, dont il me semble encore entendre l'accent, en ces termes : « *Não, porque é um dia grande noqual morreu o nosso Senhor*¹. » Le même jour, un Brésilien, chasseur de *para*², ne consentit pas non plus à aller à l'alfândega, parce que, nous dit-il, à cet anniversaire sacré, le diable apparaît sous la forme d'une bête sauvage à l'impie qui poursuit le gibier. Quel contraste entre cette explication superstitieuse et les paroles si touchantes du vieux nègre !

Les usages suivis à l'occasion des cérémonies funèbres ont parfois, malgré leur étrangeté apparente, un caractère d'émotion attendrissante. Nous voulons parler de l'ensevelissement des enfants. Quand un cortège, accompagnant un de ces êtres chéris qui, après avoir été toute notre joie, sont toute notre douleur, vient à traverser la rue, il n'est pas rare d'entendre les sons joyeux d'une fanfare retentir auprès du défunt jusqu'à sa dernière demeure. « C'est un *anjinho* (un petit ange) qui passe, » dit-on, et ces mots, pour beaucoup de ceux qui les prononcent à voix basse et d'un air mystérieux, sont plus qu'une simple métaphore.

Tout autres sont les convois funèbres qui viennent de la fazenda porter à la ville le cadavre d'un de ses habitants, pour y être enseveli conformément aux rites catholiques. D'ordinaire, le mort est plié dans un drap suspendu comme un hamac à une longue perche, soutenue sur les épaules des amis ou des camarades, qui se relaient fréquemment, car le chemin est pénible et il

1) Non, parce que c'est un grand jour que celui où est mort Notre Seigneur.

2) Le *para* appartient à l'ordre des rongeurs ; c'est un animal de la grosseur d'un chien d'arrêt, vivant au bord des ruisseaux et des rivières, et dont le char rappelle le goût de milk du porc.

ya plusieurs lieues à parcourir, en cette triste compagnie, jusqu'à la bourgade voisine. Aussi, comme il fait toujours chaud sous les tropiques : la bande composée de quinze ou vingt porteurs s'arrête complaisamment aux *vendas* (débits de boissons). Souvent même, il n'est pas une venda où l'on ne fasse une station : le mort est déposé à la porte, sur la route, tandis que les vivants vont puiser des forces et de la gaieté, pour achever leur lugubre besogne, et parfois, le trajet a été si long et les vendas si nombreuses, que le cortège arrive de joyeuse humeur et singulièrement excité, pour assister à la célébration des offices mortuaires. J'ai fait souvent de ces étranges rencontres, dans mes courses à travers la campagne, et, en voyant balancer le défunt, pendu à sa perche, je songeais aux cadavres que les Perses emballent et chargent sur des chevaux, pour les diriger sur Kerbela, la ville sainte, où la dépouille du schiite va reposer, après avoir été secouée et cahotée sur des voies aussi raboteuses, aussi défoncées et aussi poussiéreuses que les traverses du Brésil.

Parmi les pratiques superstitieuses, dont nous avons été témoin, nous citerons celles des porteurs du Saint-Esprit. On croise quelquefois sur la route ou l'on trouve à la fazenda un homme, le plus souvent un nègre, à cheval, tenant une sorte de bannière surmontée d'un bouquet et d'une colombe figurant le Saint-Esprit. A la hampe sont attachés, en guise d'orillamme, de longs rubans traînant jusqu'au sol. Arrivé au milieu des colons, le noir arrête sa monture, et, du haut de cette chaire mobile, il harangue les gens crédules qui l'entourent et qui entourent autour de leur tête et de leurs bras les rubans flottants, canaux par où découlent les grâces du Saint-Esprit. Lorsqu'il est devant la fazenda, le porteur s'adresse volontiers au propriétaire en lui chantant un grossier récitatif où il est dit par exemple :

« Le maître de la maison est beau et n'est pas laid, »

« Il nous donnera à manger du feijão avec du chon et de la viande, » etc.

C'est ainsi que l'exploiteur de la superstition populaire vit du Saint-Esprit qu'il colporte.

La croyance au mauvais œil (*dar quebraute*, provoquer une souffrance par le mauvais œil) est très répandue. Pour en préserver les enfants, on suspend à leur cou une petite main. Pour les mettre à l'abri de l'*ar* (l'air, c'est-à-dire les convulsions), c'est une dent de calman qu'on place sur leur poitrine, etc. Bien d'autres amulettes ont encore la faveur publique.

Les sorciers n'ont pas moins de prestige, surtout les sorciers nègres; le temps de la traite n'est pas encore assez éloigné pour qu'il ne survive quelque représentant de la sorcellerie noire. Nous en avons connu un, qui devait être fort âgé, quoiqu'il soit difficile d'estimer l'âge du nègre, lorsqu'il entre dans la période de la vieillesse. Voici le procédé qu'il employa, dans la fazenda d'un de nos amis, pour soutirer aux naïfs Portugais et noirs, ohlonis par sa toute-science, une somme de plus de cinq cents francs. Tenant cachés dans ses poches et dans ses manches, comme un habile escamoteur, des oiseaux, des crapauds et des insectes morts, il examinait un à un les malades qu'on lui amenait, et, en les interrogeant sur les maux dont ils se plaignaient, il prétendait les guérir en extirpant de leurs membres ou de leurs corps, à l'endroit douloureux, les bêtes causes de leurs souffrances. Il affirmait aussi, qu'en suivant ses prescriptions mystérieuses, les colons deviendraient bientôt propriétaires de la ferme. Notre ami ne goûta pas cette prédiction socialiste et fit chasser de ses terres le malencontreux sorcier, qui venait de tuer ainsi la poule aux œufs d'or.

Les sorciers noirs guérissent à distance les animaux malades, en prenant une paille et un fil; au moment où ils tissent le fil, en prononçant une parole magique, la bête est subitement guérie.

Parmi d'autres superstitions brésiliennes, nous citerons l'usage de piquer un crâne de bœuf sur un piquet fiché en terre; c'est un signe de bonheur et un gage de fécondité pour le sol qui le porte. Pour guérir certaines maladies, on recommande de boire de l'alcool dans lequel on a fait macérer la peau d'un crapaud ou d'un lézard. Pour guérir l'ictère, on va chercher du miel sauvage noir, que certaines abeilles déposent dans la terre; il faut en manger à deux reprises, dans deux endroits diffé-

rents, et la seconde fois en répandre autour de soi, etc., etc.

Les serpents sont l'objet de nombreuses croyances et pratiques superstitieuses. En voici quelques-unes. L'uruti, serpent de taille moyenne, noir et blanc, et dont la queue très mince paraît incisée, est un reptile dont la morsure est fort dangereuse. Sur la tête de l'animal est dessinée comme une croix, qui passe pour être un signe de mort ou de grave mutilation. On raconte communément que les serpents sont très friands du lait de femme, et que, lorsqu'ils suront le sein de la nourrice endormie, ils mettent leur queue dans la bouche de l'enfant, pour l'empêcher de crier. Les nègres sont amateurs de la chair de ces reptiles, quelle qu'en soit l'espèce; ils prétendent que tous sont bons à manger, à la condition de couper la largeur de la main aux deux extrémités de la bête. Lorsqu'ils attaquent un serpent, et ils se montrent en général très courageux dans ces batailles qui ne sont pas sans danger, ils attendent d'ordinaire qu'il ait bu, parce qu'avant de boire, disent-ils, le serpent mord toujours une femme et perd ainsi son venin, etc.¹

Pour refondre le courant superstitieux que nous venons de suivre, il ne faut compter au Brésil que sur l'indifférentisme et le scepticisme des classes élevées, qui ne disposent, à vrai dire, que d'armes impuissantes ou faussées pour la lutte contre l'ignorantisme.

Le catholicisme pactise trop indulgemment, d'une part, avec

1) À propos des nègres, signalons un préjugé d'ordre moral très répandu parmi les blancs, et dont il serait aisé de trouver des exemples identiques dans d'autres races. Il est parfaitement avéré, au Brésil, qu'un blanc prend pour épouse ou pour maîtresse une négresse; mais si une femme blanche épouse un nègre, le scandale est tel que la conscience publique en est froissée. Nous avons entendu raconter, par un habitant de l'État de Ceará, un fait étrange, qui jette un jour singulier sur les idées morales de la population blanche de cette province. Un homme marié, ayant débouché une jeune fille, fut attaché à un arbre par ses voisins et menacé de mort, s'il ne réparait pas l'outrage qu'il avait commis. Comme toute réparation de sa part était impossible, puisqu'il était marié, il fut décidé que le fils du coupable, qui naturellement pour son père, était obligé, épouserait la jeune fille, ce qui eut lieu. Un pareil trait de mœurs vaut la peine d'être enregistré.

les superstitions de la foule, pour qu'on puisse faire fond sur sa valeur éducatrice, à ce point de vue; d'autre part, le peu d'autorité dont il jouit et l'influence très limitée qu'il exerce, depuis que la Constitution l'a séparé de l'État, depuis qu'elle a proclamé le mariage civil, etc., ne sont pas de nature à fortifier sa position dans le combat qu'il devrait soutenir contre le flux impétueux de la foule illettrée et crédule. Restent les Églises protestantes, dont nous n'avons point encore parlé, et qui, malgré la faible quantité de leurs membres, ne sont pas cependant une quantité négligeable dans la confédération brésilienne.

Le Protestantisme, au Brésil, est représenté par un assez grand nombre d'Églises, d'origine étrangère (anglicane, luthérienne, presbytérienne, méthodiste, etc.), qui ont, un peu partout, principalement à Rio, à Bahia, à Saint-Paul, et dans des villes bien moins importantes comme Campinas, Taubaté, Rio Claro, etc., des communautés constituées, limitant leur action à leurs nationaux, ou des stations missionnaires, jouant un rôle plus ou moins effacé.

Mais la congrégation la plus intéressante pour nous est l'Église presbytérienne brésilienne, c'est-à-dire l'Église nationale protestante du Brésil. En 1891, d'après les actes du synode tenu en septembre de cette même année¹, elle était divisée en quatre presbytères ou consistoires : Rio, Saint-Paul, Minas, Pernambouc. Mais son activité n'est point bornée à ces quatre États, car elle a des agents ailleurs, à Bahia par exemple. A cette date, elle comptait 13 ministres, 53 lieux de culte, 3,786 communions, 530 enfants suivant l'école du dimanche et son budget s'élevait à près de 73 centos de reis². Plusieurs journaux religieux sont publiés sous son patronage et servent à propager ses principes. Le 13 février 1893 elle fondait à Saint-Paul un institut théologique, pour le recrutement et l'instruction de ses futurs pasteurs. A cette époque, malgré certaines difficultés d'ordre interne, l'Église subvenait elle-même, sans subsides de l'étranger, à toutes ses œuvres : traitements des ecclésiastiques, propagande,

1) C'est le rapport général le plus récent que nous ayons eu sous les yeux.

2) Soit, au change de 2 fr.50, 182,500 francs.

instruction, journaux, soin des malades, secours aux indigents. Si le Protestantisme a jamais de l'avenir au Brésil, il le devra à cette Église, ou à toute autre fondée sur la même base.

Nous avons vu qu'au Brésil l'Église est séparée de l'État; dans l'Argentine la situation du catholicisme est diamétralement opposée : c'est non seulement le régime de l'union absolue qui y subsiste, mais celui du patronat. Cela ne laisse point d'être singulier par les conséquences qu'il entraîne. En effet, le patronat, que le pape Alexandre VI avait concédé aux rois d'Espagne dans leurs colonies de la Plata, a survécu à la révolution de 1810 qui a séparé l'Argentine de l'Europe. A l'heure actuelle, le catholicisme est non seulement religion d'État dans l'Argentine, mais le président de cette république en est le patron, et, comme tel, il a pour devoir de convertir les Indiens encore attachés au paganisme. Sans doute cette obligation missionnaire n'est qu'une fiction, mais elle n'en incombe pas moins, théoriquement, au chef de l'État et au Congrès argentin.

Un autre fait, résultant de ces circonstances tout à fait étranges, lorsqu'on connaît l'état moral et religieux du pays, et la peu de considération que l'on témoigne au clergé, dont les mœurs ne passent point pour être austères, c'est que la liberté des cultes n'existe pas; elle est remplacée par la tolérance, tolérance qui était absolument précaire avant l'établissement de l'état civil en 1888. Les pasteurs, antérieurement à cette date, étaient chargés de tenir les registres des naissances, des mariages et des décès, à la condition d'avoir obtenu l'*exequatur* du ministre du culte; et cette faveur spéciale ne leur était accordée qu'à la condition de limiter leur action religieuse au cercle de leurs compatriotes et coreligionnaires. Quant aux protestants qui n'avaient point de pasteur officiellement reconnu par le gouvernement-patronat, quant aux personnes étrangères à toute dénomination religieuse, comme les libres-penseurs et les athées, ils étaient exclus du droit commun; il n'y avait pour eux ni naissance, ni mariage légitimes aux yeux de la loi. Ce n'est qu'à la suite d'un pétitionnement persévérant des intéressés et grâce à l'activité infatigable de-

ployée à cette occasion par un pasteur suisse de l'Eglise baptiste, M. P. Besson, qui a bien voulu nous communiquer la plupart des renseignements que nous résumons ici, que le gouvernement prit à cœur l'examen de ces justes réclamations, et rendit enfin justice à ceux qui en avaient été si longtemps privés.

Aujourd'hui toutes les Eglises, toutes les formes de cultes, toutes les manifestations de l'ordre religieux ou spirituel ont leurs pasteurs ou leurs représentants, depuis les anglicans et les luthériens jusqu'aux darbystes et aux salutistes, depuis les communautés protestantes jusqu'à la synagogue et au spiritisme¹.

L'indifférence religieuse et le formalisme, unis à la légèreté des mœurs, dans la classe riche ou aisée, ont pour corrélatif l'ignorance superstitieuse de la foule. C'est surtout dans l'intérieur qu'on en peut constater les traces.

C'est à elle qu'il faut rattacher l'étrange coutume du *velorio*, pratiquée dans la Pampa, mais qui tend à disparaître, à ce qui m'a été affirmé. Le *velorio* est la réunion des personnes qui veillent auprès d'un défunt, dans la maison mortuaire. Lorsque c'est un petit enfant, un *angelito*, qui est mort, on assied le cadavre, revêtu de ses plus beaux habits, sur un fauteuil, que l'on place sur une table ou une estrade entourée de chandelles allumées. Pendant que le mort trône à l'éclat des lumières, dans la grande salle de la *pulperia*², les gens du voisinage viennent faire la veillée en dansant autour du catafalque. Tandis qu'un Gaucho pince de la guitare, les couples passent en tourment, et le bal va déchauffant et montant les têtes, et il dure et recom-

1) Les principales Eglises protestantes de l'Argentine sont : l'Eglise anglicane, dont l'évêque a sa résidence officielle aux Bos Faillants; l'Eglise presbytérienne écossaise, l'Eglise luthérienne allemande; l'Eglise méthodiste épiscopale américaine, vaille l'Eglise baptiste. Les deux dernières seules s'occupent de propagande anti-catholique. Le spiritisme est aussi répandu dans l'Argentine; plusieurs journaux représentent ses principes.

2) On donne le nom de *pulperia* à une sorte de caravansérail, qui est en même temps un magasin d'approvisionnement de toutes sortes, dans les régions pampéennes. C'est là que l'estancier (le fermier), le Gaucho et l'indien vont acheter les produits de l'industrie dont ils ont besoin. La *pulperia* est un défilé de bourgeois très fréquenté.

mence le soir suivant, jusqu'à ce que la dépouille mortelle nécessite une prompte inhumation.

La religion sans doute tient peu de place dans cette cérémonie quasi-liturgique; mais la superstition n'en est point absente, malgré la réjouissance dont elle est le prétexte. Après tout, dans un pays, où l'on compte à peine un habitant par trois kilomètres carrés, où par conséquent les fêtes sont extrêmement rares, on en arrive à voir même dans un deuil l'occasion d'une joie, car on a absolument besoin de se retrouver ensemble et de se réjouir, quand on a passé des mois peut-être à n'avoir devant les yeux que les troupeaux et les sables où ils cherchent leur nourriture.

Si le Gaucho a peu de religion, mais en revanche s'il est superstitieux, il en est de même de l'Indien. Malheureusement, et ce fait est commun à tous les non-civilisés, il est extrêmement difficile de le faire parler sur ce qu'il croit. Il faut en quelque sorte surprendre ses pratiques superstitieuses, ou profiter d'un rare et court moment d'épanchement, ou par un acte déterminé, le contraindre de choisir entre sa foi et son intérêt.

L'Indien nomade, qui vagabonde aujourd'hui dans la Pampa, et que tel curé, que nous avons connu, se chargeait de baptiser pour quatre piastras, en faisant ses cupides tournées, à la fois missionnaires et lucratives, dans les *estancias* (fermes), professe, comme tous les Indiens, l'animisme. Mais sa croyance aux esprits qui animent la nature tend à s'obscurcir au contact des Européens, croyants ou sceptiques, au service desquels il entre, et les arbres fétiches, qu'on voyait autrefois couverts de manteaux et de vêtements, disparaissent et perdant leurs emblèmes caractéristiques.

Nous avons cependant observé quelques coutumes entachées de superstition dignes d'intérêt. C'est tout d'abord un usage qui rappelle de loin la célèbre courade. Au moment de la tonte des moutons, si une Indienne met au monde un enfant, les tondeurs cessent aussitôt leur travail, et pendant toute la durée du jour où l'heureux événement a eu lieu, nul ne reprend ses travaux. Des explications confuses que j'ai pu recueillir sur cette habitude, il

résulte que ce repos est prescrit en vertu d'un motif d'ordre religieux.

Les pratiques superstitieuses les plus curieuses qu'il m'ait été donné de constater sont relatives aux nombres néfastes. Un Indien veut acheter un cheval à Don X. qui lui en demande 45 piastres; il ne consent jamais à le payer ce prix-là, mais il l'acquiert en déboursant 16 piastres. Don Z. cherche à engager à son service un Indien, en lui offrant 15 piastre par mois; l'Indien refuse, mais consent à devenir *peón* (serviteur) à raison de 14 piastres. Deux Indiens du Chili arrivent un jour à l'*estancia* de Maraco; dans une profonde misère tous les deux, ils contractent un engagement d'une année. Don E. leur offre 120 piastres; ils refusent mais s'engagent pour un salaire de 100 piastres. Cet étrange débat entre maître et serviteurs dura longtemps, tant nous avions de peine à comprendre le raisonnement des Indiens. Il n'y eut cependant aucun malentendu; l'un des Indiens parlait espagnol, et nous avions en outre un Gancho connaissant le *puelche*, et qui nous servait ainsi d'interprète. Le marché fut conclu au taux de 100 piastres, entre les deux parties et c'est moi-même qui signai, au nom des Indiens, le contrat passé. Il n'y eut en cela ni dupes ni dupes; il y avait seulement de pauvres gens, pour lesquels certains nombres portent malheur, dans certaines circonstances données. Si nous avions maintenu le prix de 120 piastres, les Indiens seraient aller ailleurs offrir leurs services.

La médecine indienne, à côté de l'emploi judicieux de certaines plantes, de certains insectes, et des eaux amères ou salées du pays, recommande un grand nombre de procédés superstitieux¹, tels que l'application sur la partie malade, dans quelques cas, du sang tiré de l'oreille d'un chien, l'usage d'une décoction de croûtes de mule pour les maladies de cœur, etc. Une des recettes les plus singulières permet de déterminer d'avance à volonté le sexe du nouveau-né; c'est une infusion de terre blanche (*tierra*

(1) Faut-il ranger parmi ces pratiques superstitieuses l'emploi de l'urine de guanaco (sans sucrage) comme aphrodisiaques, ou ce liquide a-t-il réellement cette propriété?

blanca); ayant l'aspect du kaulin, et dont l'action est différente, selon qu'elle est absorbée avant ou après la conception.

Telles sont quelques-unes des superstitions que nous avons directement observées ou recueillies pendant le séjour de plusieurs mois que nous avons fait au sud de la Pampa centrale, au sein de la population indienne d'origine pampéenne ou venue des frontières chiliennes. Nous regrettons que notre ignorance du dialecte parlé par les indigènes ne nous ait pas permis de pénétrer davantage dans l'intimité de l'Indien.

Édouard MONTET.

ÉRASME ET LUTHER

ESQUISSE D'HISTOIRE ET DE PSYCHOLOGIE

RELIGIEUSES

Le grand intérêt des études sur la première moitié du seizième siècle consiste dans la portée générale des conclusions qui en découlent. A part un petit nombre d'érudits qui scrutent l'histoire des siècles passés pour le seul plaisir de faire revivre quelques détails inconnus ou mal connus, l'immense majorité des hommes s'intéresse aux événements du temps judicieux, surtout à cause des comparaisons qu'ils permettent d'établir entre le passé et le présent. Le public prend plaisir à telle anecdote piquante d'une société disparue, mais il réclame avant tout que l'historien, en ressuscitant les hommes d'autrefois, lui montre dans leurs faits et gestes le jeu des sentiments, des passions, des forces morales ou des intérêts qu'il voit encore agir sous ses yeux de nos jours.

Certaines périodes de l'histoire présentent d'une façon toute spéciale cet intérêt général dans le cadre d'une société particulière. Ce sont les époques de crise intellectuelle et morale, où les idées et les passions s'entrechoquent violemment et où la rapidité des événements décisifs fait ressortir avec plus de vigueur les caractères et les principes. C'est dans le feu de la bataille qu'on juge le mieux la valeur du soldat et la capacité du général.

Après l'époque de la Révolution française qui nous touche de plus près, il n'y en a pas, à cet égard, de plus intéressante pour nous que la première moitié du xvi^e siècle, le choc formidable

1) Cet article est la reproduction partielle d'une conférence faite par l'auteur dans plusieurs villes de France ou de Suisse.

de la société moderne et du moyen âge, de la science nouvelle avec la science ancienne; des lettres renaissantes avec la tradition de l'école, des nationalités à peine éclores avec le système politique établi par Charlemagne, de la foi chrétienne rajeunie avec la grande Église de la papauté et de la scolastique. C'est une explosion générale de toutes les forces de l'âme humaine, après un long recueillement, une manifestation grandiose de la nature humaine, riche d'enseignements pour les hommes de tous les temps.

L'Église — car c'est elle qui occupe le centre du tableau — réclamait une réforme. Il n'est plus nécessaire de le démontrer; les historiens catholiques le reconnaissent aussi bien que les autres. Depuis cent ans les meilleurs et les plus illustres chrétiens s'efforçaient vainement de corriger les abus sans cesse croissants qui la détournaient de plus en plus de sa mission religieuse au profit des intérêts temporels de ses dignitaires. Comme de juste, l'exemple des chefs rayonnait sur la chrétienté. Oh! sans doute, il est loin de ma pensée de prétendre que l'on ne trouvât pas dans le clergé, au début du xve siècle, des hommes dévoués, des âmes pures et saintes, des intelligences distinguées. Il y en avait, plus qu'on ne le pense ordinairement. Mais ils étaient impuissants contre le courant qui entraînait la masse du clergé vers une vie sensuelle et désordonnée. Il suffit d'ouvrir les lettres ou les mémoires de l'époque, émanant des meilleurs catholiques, pour voir défiler les accusations les plus variées et les lamentations les plus désolées sur les débâcles des moines, l'ignorance des prêtres, les scandales incroyables de ce clergé qui ne se recrutait plus par les vocations ecclésiastiques, mais parmi les amateurs de prébendes ou de fainéantise.

Cette réforme nécessaire, comment devait-elle s'accomplir? Ici, la question se compliquait. Quand les médecins sont d'accord sur la nature de la maladie, ils ne le sont pas nécessairement sur les remèdes qu'il convient d'appliquer au patient. Abstraction faite de toutes les variétés individuelles, si nombreuses à cette époque de fortes individualités, on peut ramener à deux méthodes principales les tendances réformatrices qui s'affirmèrent au commen-

cement du xvi^e siècle : celle de la Renaissance chrétienne et celle de la Réformation protestante. Je dis la Renaissance *chrétienne*, c'est-à-dire la Renaissance telle qu'elle se développait dans les pays du centre et du nord de l'Europe, en Allemagne, aux Pays-Bas, en Angleterre, partiellement aussi en France, et non la Renaissance italienne, plus préoccupée d'art, de littérature ou de philosophie païenne que de christianisme. Celle-ci, ou bien se désintéressait de la religion et s'accommodait fort bien de la corruption de l'Église — d'autant plus volontiers que ses principaux représentants aspiraient à en profiter — ou bien se perdait dans des spéculations magiques et mystiques dont il ne pouvait sortir rien de pratique, ou bien encore, chez ses penseurs les plus consciencieux, renversait de fond en comble, non plus seulement les abus de l'Église catholique, mais le christianisme lui-même. La Renaissance germanique, au contraire, fécondée par les plus nobles traditions des mystiques du moyen âge, était restée profondément chrétienne malgré son opposition à l'Église; elle voulait la réformer, non la supprimer, l'amender et non pas profiter de ses complaisances. Mais la méthode qu'elle entendait employer pour arriver à son but n'était pas la même que celle des réformateurs protestants, des Luther, des Zwingli, des Calvin, qui, tout en profitant infiniment de la révolution intellectuelle opérée par la Renaissance, lui demeurent néanmoins étrangers à beaucoup d'égards et en qui il convient plutôt de reconnaître les héritiers et les continuateurs des réformes proprement religieuses antérieures, de Wyclif en Angleterre et de Jean Huss en Bohême.

Parmi tous les spectacles que le xvi^e siècle peut faire défilier devant nous, il n'en est guère de plus piquant ni de plus instructif que de voir ces deux méthodes à l'œuvre en deux hommes qui les personnifient admirablement et qui sont, pour cela même, les deux personnalités dominantes de la réforme religieuse et morale de ce temps : Erasme, l'illustre représentant de la Renaissance chrétienne, Luther, le héros de la Réformation.



Ils ne sont pas entièrement contemporains. Erasme, né en

1467 à Rotterdam, en Hollande, était déjà un personnage célèbre, quand Luther, né en 1483, était encore un moine obscur; mais, en l'espace de quelques années, Luther devait rapidement s'imposer à l'attention européenne jusqu'à éclipser la célébrité du « prince des lettres ». L'un et l'autre étaient d'humble condition et cependant leurs origines étaient bien différentes. Luther, fils d'un ouvrier mineur, élevé dans une famille nombreuse où régnaient des principes extrêmement rigides, était un enfant du peuple. Érasme, fils illégitime d'un père destiné malgré lui à la prêtrise, eut l'enfance misérable d'un déclassé. Orphelin de bonne heure, il ne connut aucune des douceurs de la famille; il fut poussé vers les ordres pour lesquels il n'avait aucun goût, par un tuteur borné qui croyait faire merveille en lui assurant un aubri dans un couvent, tandis que Luther entra dans les ordres contrairement à la volonté expresse de son père, en sorte que des deux adversaires les plus illustres de la vie cléricale au xvi^e siècle l'un était devenu prêtre, malgré lui, et l'autre, moine malgré sa famille. Érasme, d'une santé délicate, d'un tempérament lymphatique, mais d'un esprit merveilleusement lucide, avait cherché dans l'étude des lettres une consolation à ses tristesses. D'humeur instable et curieux de nouveautés, il avait beaucoup voyagé en France, en Angleterre, en Italie, aux Pays-Bas; en Allemagne à Bâle; il s'était mis en relation avec les lettrés des principaux pays de l'Europe et s'était assuré de bonne heure dans chaque région quelques puissants protecteurs qui pussent récompenser ses travaux et le garder contre les vengeances des moines. Luther, doué d'une puissante constitution, d'un tempérament sanguin, avait cherché dans l'étude d'abord, dans les dévotions du cloître ensuite, moins la satisfaction d'une curiosité constamment éveillée que l'apaisement d'une conscience inquiète, à laquelle les demi-certitudes et les compromis moraux ne suffisaient pas. Entier et absolu de caractère, il s'était concentré sur l'étude d'un petit nombre de questions qui le tourmentaient et, à une ou deux exceptions près, n'avait quitté sa cellule de moine que pour gravir la chaire du prédicateur ou pour s'asseoir à la table professorale. Érasme, l'un des plus charmants causeurs qui ait jamais

existé, homme d'esprit plutôt que philosophe de haute envergure, avait acquis auprès des meilleurs auteurs de l'antiquité et dans les sociétés choisies qu'il fréquentait une exquise délicatesse de goût. Par caractère, par ses études infiniment variées, par le frottement continu avec des hommes distingués, il avait développé une remarquable souplesse intellectuelle et morale, il était devenu le premier écrivain de son temps. Luther, orateur bien plus que causeur, homme de principes plutôt que lettré, était resté beaucoup plus près du peuple dont il était sorti et vers lequel ses fonctions de prédicateur et de confesseur le ramenaient sans cesse; concentré et comme ramassé sur lui-même, dans le cercle restreint où s'exerçait son activité, il se préparait à devenir le prophète de son siècle.

Tels étaient, résumés à grands traits, les antécédents des deux hommes au moment où éclata l'orage de la Réformation. Depuis longtemps les signes précurseurs du grand bouleversement s'annonçaient à l'horizon; tentatives de réforme opérées par les conciles, mouvements populaires, renaissance des études bibliques, multiplication des satires contre le clergé, sourde fermentation de la piété évangélique dans les retraites silencieuses où se réfugiaient les meilleurs chrétiens, tout trahissait la tension croissante entre la société et l'Église. Mais l'Église romaine, jusqu'alors appuyée sur une formidable coalition d'intérêts et sur l'autorité séculière dont elle jouissait auprès des masses, avait triomphé de tous ces mécontentements et de toutes ses résistances. Il n'y avait pas lieu pour elle de penser qu'elle n'en triompherait pas également par la suite. Ainsi de tous les régimes autoritaires! Ils ne consentent à reconnaître la légitimité des réformes que lorsque la révolution est à leur porte.



Un incident mit le feu aux poudres, incident qui n'avait rien d'extraordinaire; car il s'était produit bien souvent jusqu'alors sans provoquer de troubles. Luther, le moine de Wittenberg, professeur d'une petite université allemande, refuse de donner l'absolution à ceux qui lui apportaient des indulgences pour se

dispenser de faire pénitence. Afin de se justifier, il affiche quelques thèses sur la porte de la cathédrale suivant l'usage du temps, comme de nos jours on adresserait une proclamation aux électeurs. Ce n'est rien, semble-t-il. Nous savons ce que valent en général de semblables manifestes. C'était tout, au contraire, parce que derrière cette proclamation se dressait une grande conscience, fermement décidée à ne pas céder devant les menaces et à ne pas se laisser séduire par les propositions les plus avantageuses.

Plus de salut à prix d'argent, plus de marchandage de la grâce divine! le salut accordé gratuitement aux hommes de foi, à ceux dont le cœur et la conscience sont tournés vers Dieu et pénétrés de son esprit. Plus de sainteté extérieure et hypocrite, consistant en « dévotions mécaniques » et en chamarres ecclésiastiques, mais la sainteté intérieure consistant en un renouvellement de vie! Voilà ce que Luther proclamait à ses ouailles de Wittenberg et ce que les échos complaisants firent retentir bientôt d'un bout à l'autre de l'Europe.

Bien d'autres l'avaient dit avant lui; Érasme tout le premier. Lui aussi s'était attaqué à la dévotion tout extérieure des moines et les avait cinglés de sa plus vive satire. Lui aussi, dans son *Éloge de la folie* avait dirigé les plus mordantes critiques contre les scandales de l'Église, et, dans son *Manuel du chrétien* (*Enchiridion militis christiani*), avait opposé la piété intérieure et la sainteté véritable à la piété mécanique des entrepreneurs de salut au rabais. Lui aussi avait proclamé l'autorité souveraine de l'Écriture sainte en matière de foi, et, pour la mieux assurer, il avait publié la première édition grecque du Nouveau Testament. Lui aussi avait condamné la science ecclésiastique d'alors au nom du bon sens et de la foi, et recommandé une nouvelle méthode d'éducation inspirée du libre esprit de la Renaissance.

Mais Érasme n'était pas homme à braver les puissants du monde pour rendre un témoignage vivant à la vérité. Il attaque les moines en général avec une verve incomparable; mais toutes les fois que l'un d'entre eux relève personnellement le gant, il s'empresse de déclarer qu'il n'a pas visé celui-là. Il satirise l'Église; mais il est au mieux avec les évêques et s'efforce de rester en bons termes

avec le pape. Il proclame l'autorité de l'Écriture sainte; mais lorsque l'interprétation de l'Église est différente de la sienne, il se soumet au jugement de cette Église à l'instant même où il vient de démontrer qu'elle a tort. Il est le patron éloquent d'une nouvelle méthode d'éducation, mais dès qu'il y a danger à la mettre en pratique, il s'empresse de quitter la place. Grand esprit, faible caractère : voilà Érasme !

La tourmente s'est déchaînée. Le cri de révolte de Luther s'est répandu à travers l'Allemagne, la Suisse, les Pays-Bas. La cour de Rome a dû intervenir. Luther est excommunié; la puissance du bras séculier est invoquée contre lui. Que fait-il? Il brûle la bulle du pape; il se rend seul à la diète de Worms pour rendre témoignage à la vérité en présence de ses plus puissants adversaires. Enfermé au château de la Warthourg par ordre de son prince, l'Électeur de Saxe, il reparait en public à Wittenberg, au mépris de toutes les condamnations qui le frappent, pour combattre face à face les auteurs de désordre, les anarchistes de l'anabaptisme, retournant contre les fureurs de la foule la même hardiesse qu'il vient de déployer contre le pape et l'empereur. Le condamné s'érige en justicier. Pendant ce temps Érasme faisait demander au pape la permission de lire les œuvres de Luther.

Il serait injuste d'imputer à la Renaissance chrétienne toute entière la faiblesse de caractère d'Érasme, de même qu'il ne convient pas d'attribuer à tous les luthériens l'héroïsme de Luther. La Renaissance a eu ses martyrs et la Réforme a eu ses lâches. Il n'en est pas moins vrai que la différence de caractère entre les deux hommes tient, pour une bonne part, à leur conception différente de ce que devait être une réforme chrétienne. C'est là ce qui ressort clairement de leur histoire et ce qu'il peut y avoir quelque intérêt à montrer, parce que la leçon ne laisse pas d'être instructive pour les hommes de tous les temps.

Les deux personnages nous sont connus, ainsi que l'état social dans lequel s'exerce leur action. L'Église a besoin d'une réforme dans sa doctrine, dans son culte, dans ses mœurs, dans sa discipline. Sur ce point Érasme et Luther sont d'accord. Érasme l'a enseigné même avant Luther. En quoi consistera cette réforme?

A cet égard, les solutions d'Érasme se rapprochent beaucoup de celles de Luther. Comment faut-il réaliser cette réforme? C'est ici qu'ils se séparent, parce qu'ils ne sont pas animés du même esprit, parce qu'ils n'ont pas le même caractère ni les mêmes principes, parce que l'un parle en sage et l'autre agit en homme de foi. Or c'était là ce qui importait à la société et à l'Église. Les discours, les dissertations, la théorie en un mot avaient une importance secondaire pour la foule et pour le clergé. Il s'agissait de savoir, non plus ce qu'il fallait faire, mais comment on réaliserait ces réformes dont l'urgence était unanimement reconnue par tous les hommes d'esprit libre et religieux. Les plus beaux discours du monde ne valent pas pour la société un homme qui agit.

Pour tout dire en un mot, Érasme voulait une réforme lente et progressive, où Luther voulait une révolution religieuse. Érasme, homme de cabinet, voulait opérer la réforme par en haut, Luther par en bas. L'idée d'Érasme était la suivante : Commençons par répandre dans les universités et dans les écoles les lumières de la Renaissance; substituons à la scolastique l'étude des auteurs de l'antiquité classique et la connaissance de la Bible; faisons ressortir ainsi le contraste entre la dépravation des moines et la sainteté des premiers chrétiens, entre la dévotion superstitieuse du bas clergé et la piété toute morale des disciples du Christ; propageons ces idées nouvelles par le livre et par l'enseignement dans les rangs du clergé, à la cour des évêques et jusque dans l'entourage du pape. Gagnons à la cause de la renaissance chrétienne les chefs mêmes de l'Église, et alors ceux-ci la feront pénétrer tout naturellement et sans désordre dans la foule des fidèles. En d'autres termes, Érasme avait l'humilité de croire que l'on pourrait opérer la réforme de l'Église par le concours de ceux-là mêmes qui profitaient le plus des abus existants, à peu près comme certains honnêtes personnages du xviii^e siècle croyaient que la puissance de la vérité amènerait la royauté absolue à renoncer d'elle-même à son pouvoir absolu et à ses privilèges pour en faire le sacrifice sur l'autel de la patrie. Eh ! sans doute, c'eût été excellent. Il ne manquait qu'une chose à l'effica-

côté d'une pareille méthode : c'était que les intéressés consentissent à se réformer eux-mêmes. Or voilà justement ce qu'ils n'étaient nullement disposés à faire. Parce qu'Érasme avait connu certains évêques très instruits, très éclairés, très désintéressés, il s'imaginait que les autres ne tarderaient pas à se laisser gagner par la sainte contagion de leur exemple ; il recommandait la patience, des mesures habiles, une diplomatie savante pour les attirer, et il ne voyait pas que la plupart des chefs distingués sur lesquels il comptait étaient comme lui des hommes de cabinet, des natures délicates, ayant horreur du bruit, craignant les violences de la lutte, tandis que les partisans intéressés au maintien des abus, beaucoup moins embarrassés de scrupules, n'hésitaient pas à employer tous les moyens pour maintenir leur situation privilégiée.

Luther, lui aussi, aurait infiniment préféré que la réforme se fit pacifiquement, par l'organe des évêques et du pape. Il en appelle au pape à plusieurs reprises ; il réclame avec éloquence le concours des évêques. Mais quand il voit que ni le pape ni les évêques ne consentent à embrasser la juste cause pour laquelle il les réclame, il se retourne contre eux ; il ne se borne pas à se plaindre ; il ne rentre pas dans son cabinet de travail pour chercher consolation dans la société de ses auteurs favoris. Il secoue la poussière de ses rudes souliers de moine contre les portes fastueuses des palais épiscopaux qui se ferment devant lui. Des évêques mal disposés il en appelle au peuple chrétien, à la conscience des fidèles, et sans diplomatie ni finasseries il ouvre la Bible toute grande devant l'assemblée populaire, ou lui disant : « Prends et lis. »

..

Aussi Luther n'a-t-il fait la réforme qu'Érasme s'est borné à souhaiter. Mais il ne faut pas se payer d'illusion. Il y a de graves inconvénients et de sérieux dangers à transporter sur la place publique les controverses religieuses et ecclésiastiques. La piété et la morale n'y ont pas tout gain. En s'insurgeant contre les autorités ecclésiastiques au nom de la vérité et de la justice chrétiennes, Luther ouvrait, sans le vouloir, les portes de l'Église au

désordre et à l'anarchie. Les plus prompts à profiter d'une liberté nouvellement conquise sont en général ceux qui vont en faire abus. Le peuple chrétien avait pris la Bible que Luther lui avait rendue ; mais tout le monde ne la comprenait pas de la même façon que lui. Si Luther avait eu le droit de se révolter contre les chefs de l'Église au nom de la Bible telle qu'il la comprenait, à combien plus forte raison d'autres fidèles avaient-ils le droit de repousser l'autorité du simple moine Luther, pour enseigner la vérité chrétienne à la façon dont ils la comprenaient eux-mêmes ? Ce fut tout d'abord un désordre épouvantable : l'un voyait blanc où l'autre voyait noir ; l'un voulait conserver la messe où l'autre voulait supprimer toute espèce de sacrement de communion ; l'un voulait conserver le célibat des prêtres, l'autre voulait les forcer à se marier. Et tout le monde s'en mêlait, non seulement les théologiens des universités, mais les bourgeois des villes, les ouvriers des bourgades, les paysans des campagnes. Chacun avait sa manière de voir qu'il considérait comme la seule vraiment chrétienne et qu'il voulait imposer aux autres. On se disputait avec violence et, comme toujours, les exagérés criaient le plus fort. On voyait des hommes sans instruction discuter avec assurance des questions compliquées d'histoire ou de dogme, et des individus d'une moralité fort douteuse se déchaîner contre les scandales du clergé romain.

Ah ! combien Erasme reprenait ici l'avantage sur Luther ! Ces questions-là, disait-il, ne sont pas du ressort de la foule. Elles doivent être traitées entre savants compétents. Que les fidèles ordinaires bornent leur ambition à vivre saintement et qu'ils laissent à d'autres, mieux qualifiés, le soin de philosopher et d'interpréter les textes. « Je vois beaucoup de luthériens, disait-il dans les *Spongia*, peu d'évangéliques. » Tous les partisans de Luther ne sont pas des hommes instruits et honnêtes, agissant par conviction ; il n'en manque pas qui flétrissent leur évêque, surtout en l'invectivant, ou qui, sous prétexte d'abus à corriger, se permettent toute espèce de violence aux dépens du voisin. Erasme ne comprend pas que pour être évangélique il faille absolument dire beaucoup d'injures à ses adversaires ni que Luther,

après avoir repoussé l'autorité de tous les docteurs, ne supporte pas que l'on se permette de différer d'avis avec lui. Pape pour pape, autant vaut celui de Rome que celui de Wittenberg.

De grâce, suppliait-il, un peu de modération. Les belles-lettres se flétrissent dans ce débordement de passions théologiques. Sous prétexte de rétablir la piété on sème la haine; avec l'intention de remettre sur pied la lumière chrétienne, on tue la véritable science. Discutez un peu moins sur la nature du Christ et vivez un peu plus selon ses commandements.

Sceptique! répliquait Luther. Ces questions que vous voulez traiter entre théologiens, en beau latin et avec toutes les grâces de la rhétorique, ce sont les conditions mêmes du salut éternel des âmes. Eh quoi! le peuple chrétien ne se préoccuperait pas avant toute chose de la vérité divine qui doit lui assurer la vie éternelle! Il n'aurait pas à cœur de puiser directement dans la parole de Dieu la manne céleste qui doit le régénérer! il se déchargerait de ce soin sur des hommes faillibles qui, malgré leur science, ne sont pas non plus d'accord entre eux! Comme on voit bien qu'Étienne n'a pas été touché de l'esprit divin et n'a pas reçu l'illumination intérieure de la foi! S'il avait saisi la véritable foi chrétienne, il saurait que le chrétien fidèle ne peut pas faire autrement que de s'abreuver aux sources de la vie éternelle et d'affirmer sa foi sans compromis et sans réticences. Comment est-il possible de traiter d'aussi graves problèmes en sacrifiant aux grâces de la littérature, en faisant de l'esprit et, pour ainsi dire, en se jouant? Pour le chrétien, il n'y a pas de milieu: il faut être avec Dieu ou avec le diable, avec la Bible ou avec le pape. On ne transige pas avec l'erreur ni avec le péché. S'il y en a parmi les Réformés qui mènent une vie indigne, ceux-là se condamnent eux-mêmes. Si le peuple est trop ignorant pour comprendre les Saintes Écritures, il faut l'instruire. L'Écriture sainte, d'ailleurs, est parfaitement claire pour celui qui a la foi. Quant aux autres, alors même qu'ils sauraient le grec et l'hébreu aussi bien que leur langue maternelle, ils ne comprendront jamais la véritable portée de la révélation.

C'est l'éternel conflit entre les esprits absolus et les hommes

capables de voir à la fois les divers côtés de chaque problème. Les premiers accusaient les seconds de n'être que des acroïques, de n'avoir ni foi ni principes ; ceux-ci se plaignaient de l'étroitesse et de l'intransigeance des premiers. Les uns manquent de décision, les autres de largeur de vues, et notre pauvre humanité se débat sans cesse entre l'absolutisme des croyants et la mollesse des sages.

..

Érasme ne reprochait pas seulement à Luther d'avoir porté devant le suffrage universel des chrétiens, des questions qui étaient du ressort des conducteurs de l'Église et de la compétence des savants. Il en voulait encore aux réformateurs de la violence avec laquelle ils avaient bouleversé les institutions de l'Église et les pratiques du culte traditionnel. Il raisonnait comme ces propriétaires qui pensent qu'il vaut mieux réparer la maison existante que de la jeter bas pour en construire une autre d'un modèle tout différent. Les pratiques et les cérémonies de l'Église romaine avaient dégénéré et développaient toute sorte de superstitions parmi les fidèles. Il le reconnaissait ; mais n'aurait-il pas mieux valu leur infuser un nouvel esprit que de les supprimer, conserver les vieilles outres pour y mettre le vin nouveau ? Le culte des saints, par exemple, n'est pas enseigné par l'Écriture sainte et provoque une foule de dévotions naïves ? Était-ce une raison pour l'interdire ? En aucune façon. Il aurait voulu que l'on apprit aux hommes à ne pas en abuser, à ne pas demander aux saints dans les prières des faveurs qu'ils n'auraient pas osé demander à haute et intelligible voix devant leurs semblables. Le culte des reliques lui paraissait donner lieu à beaucoup d'abus. Il se moque agréablement du soulier de saint Thomas de Cantorbéry et de ses mouchoirs de poche que l'on offrait à baiser aux pèlerins anglais et qui n'étaient probablement que le soulier ou le mouchoir de quelque vaurien. Mais faut-il risquer de provoquer des troubles pour confaquer ce malencontreux soulier ? Il préfère infiniment que l'on apprenne au peuple à se passer, peu à peu, de ces superstitions, jusqu'à ce qu'elles disparaissent d'elles-mêmes.

Ainsi pour toutes les autres pratiques du culte : les processions, l'adoration des images, le culte de la Vierge, les pèlerinages, la vie monastique, le célibat des prêtres, la confession, l'extrême-onction, la messe elle-même. Il aurait voulu que le peuple, mieux instruit par le clergé lui-même, s'en déshabitât petit à petit, jusqu'à ce que toutes ces institutions mourussent de leur belle mort. Au lieu de cela les réformateurs et leurs partisans interdisaient les processions, brisaient ou enlevaient les images dans les églises, repoussaient comme une profanation le culte de la Vierge et des saints, chassaient les moines de leurs couvents, engageaient les prêtres à se marier, renversaient les autels. C'en était trop vraiment pour un homme d'humeur paisible !

La tolérance ! voilà ce qu'il réclamait aux uns et aux autres, aux catholiques et aux protestants, avec autant d'insuccès d'un côté que de l'autre : car ce siècle de héros était fait pour la lutte et non pour le support mutuel. Laissez donc chacun entendre et pratiquer les cérémonies du culte comme bon lui semble, insinuait-il doucement à ses contemporains. Voici un prêtre qui célèbre la messe : l'un y voit un miracle de transsubstantiation et demeure convaincu que l'hostie et le vin sont devenus par la bénédiction du prêtre le corps et le sang du Christ ; l'autre y voit un miracle de consubstantiation, à la façon de Luther, et croit que l'hostie demeure hostie, mais que néanmoins le corps du Christ s'y associe d'une façon mystérieuse ; un troisième encore ne voit dans toute la cérémonie qu'un symbole de l'union indissoluble qui unit le Christ à son Église, comme les réformateurs hâlois. Pourquoi tous ne participeraient-ils pas au même culte, s'ils communient ainsi chacun à sa façon avec le Christ vivant ?

Admirable largeur d'esprit, mais qui n'était pas de son temps et qui n'est peut-être d'aucun temps. Vous représentez-vous le prêtre catholique auquel on venait dire que l'on pouvait fort bien participer à sa messe sans croire à la réalité du sacrifice qu'il prétend accomplir sur l'autel ? L'Inquisition brûlait les gens pour moins que cela. Et Luther n'était pas moins indigné à la pensée que l'on pût songer à faire son salut en acceptant une

doctrine contraire à l'enseignement de la Bible. Ah! les réformateurs savaient fort bien pourquoi ils supprimaient impitoyablement les institutions et les cérémonies de l'Église romaine partout où ils étaient les maîtres. N'étaient-ce pas ces cérémonies qui avaient engendré toutes les erreurs et toutes les superstitions dont on se plaignait? Pour guérir le mal, il faut supprimer la cause du mal, et ils n'hésitaient pas à faire l'amputation nécessaire, au risque de froisser les âmes craintives ou de blesser les partisans de l'ancien régime; car il s'agissait pour eux du salut de l'humanité, de la sainte cause sur laquelle on n'a pas le droit de transiger.

..

Avaient-ils tort? Chacun répondra cette question suivant son tempérament et ses convictions. À nos yeux, l'expérience acquise en trois siècles prouve que partout où ces institutions et ces cérémonies ont été maintenues, elles ont continué à susciter les superstitions et les abus contre lesquels s'élevait la Réforme, parce que le clergé partout où la Réforme n'a pas pénétré agit d'une façon victorieuse, soit en forçant l'Église romaine elle-même à se régénérer pour la combattre, à soigneusement étouffé toutes les velléités d'interprétation large et accommodante telle que l'entendait Érasme, pour faire prévaloir dans toute leur étendue ses prétentions à la souveraineté spirituelle.

En théorie Érasme avait raison; en pratique c'était Luther, parce que Luther vivait dans la grande société populaire et qu'il en connaissait les faiblesses, les passions et l'amour des solutions simples. Une réforme sociale ne peut être limitée à un petit cercle de lettrés, à une élite; elle doit porter sur la masse populaire. C'est sur le peuple qu'il faut agir.

Oh! sans doute, Érasme voyait beaucoup mieux que Luther les points faibles de la thèse protestante à côté de ceux de la thèse catholique. Il avait raison de signaler l'autoritarisme dogmatique des réformateurs, les mauvaises herbes frisonnant dans le bon grain des églises protestantes naissantes. Il avait mille fois raison quand il s'élevait contre leur prétention de faire accepter comme révélation divine ce qui n'était, en somme, que

leur interprétation individuelle de l'Écriture sainte. Il était dans le vrai quand il affirmait que la solution des questions théologiques en litige ne pouvait être fournie que par les lettrés et non par la foule ignorante. Il représentait un christianisme plus moderne, plus tolérant, plus laïque, plus conforme à notre christianisme actuel, quand il exhortait les hommes à ne pas se perdre dans des discussions dogmatiques, dépassant le plus souvent la portée de leur intelligence, mais à s'attacher à un christianisme pratique, à faire consister leur piété en sainteté de vie, en confiance à Dieu et au Christ, bref à avoir la religion du Christ, *religio Christi*, plutôt qu'une religion sur le Christ, *religio de Christo*. Il dépassait, de toute la portée d'un horizon merveilleusement étendu, la science des réformateurs. Il fut, ce que Voltaire sera au xviii^e siècle, un esprit encyclopédique, ayant des notions sur tout, ayant touché à tout, à l'histoire, à la science sacrée, aux lettres profanes, à la critique littéraire, à la philosophie, à la pédagogie, à la morale, à la politique, à l'église. Il était tout cela et il avait toutes ses supériorités; et cependant, sans Luther, il n'aurait jamais accompli la grande réforme que le monde réclamait et dont l'Église catholique a profité non moins que l'Église protestante, parce qu'il n'a pas la vaillance des grandes âmes, parce qu'il n'a pas d'enthousiasme, parce qu'il n'a pas la foi qui transporte les montagnes, parce qu'il n'a jamais connu la folie de la croix. Il possède la vérité; il n'est pas possédé par elle; il songe à lui-même avant de songer à la cause qui lui est confiée, il préfère la paix et la tranquillité à tous les autres biens; il se montre impropre aux grandes batailles de la vie. Or la vie réclame des combattants qui sachent affronter les périls et braver les tempêtes, des âmes fortes qui, ayant la paix dans leur for intérieur, ne se laissent pas troubler par les commotions extérieures. « Il est bon de dire la vérité, s'écrie Érasme, mais il ne convient pas de la dire à tout le monde, ni en tout temps, ni de toute façon », et en vertu de ce principe il pèse et soupèse ses paroles de peur de se compromettre, il retire d'une

1) Œuvres d'Érasme (éd. Le Clerc), t. IX, p. 1217 (dans le *De libero arbitrio*).

mais ce qu'il vient d'avancer de l'autre, Luther, à Worms, répond à ceux qui tiennent sa vie entre leurs mains : « Ma voici, je ne puis autrement ; que Dieu me soit en aide. »

Érasme est un grand esprit ; Luther est une grande conscience. L'âme même du peuple parle par sa bouche. Il en a la rudesse et parfois même la brutalité : mais il en a aussi la franchise et le naturel. Il y a dans sa parole et dans ses écrits la spontanéité de la source qui jaillit des profondeurs de la terre. Ainsi jaillit sa pensée des profondeurs de l'âme humaine. Sa vie, c'est le drame intérieur du cœur chrétien, tourmenté de sa faiblesse, écrasé par son néant, angoissé par le péché, mais éclatant en action de grâce et en joyeuse confiance au Père céleste, puré qu'il a senti la grâce divine rayonner sur lui, comme le soleil au printemps ramène une vie nouvelle à la plante courbée sous la neige et flétrie par les pluies.

Érasme est un sage ; Luther est un prophète. Le premier voit les choses telles qu'elles sont, le second les voit telles qu'elles devraient être. Le premier distingue, fait des réserves, tourne et retourne chaque question avec infiniment d'esprit et avec justice ; le second affirme plus qu'il ne démontre, mais il fait passer dans son affirmation la chaleur de la conviction qui l'anime ; il entraîne les autres dans l'élan qui l'emporte lui-même. Il y a en lui quelque chose du souffle puissant de la tempête qui balaye les obstacles sur sa route, qui brise les cimes orgueilleuses des grands arbres séculaires et fait voler en tourbillons vortigineux les feuilles mortes entassées à la lisière des bois, mais qui, d'autre part, purifie l'atmosphère en chassant d'une manière définitive les microbes et les miasmes dont l'action délétère propagait la maladie et la mort. Il est le grand inspiré de la société moderne naissante, moins instruit, moins lettré, moins spirituel, moins fin qu'Érasme, mais plus puissant pour la lutte et plus apte à entraîner la foule.

Or, les réformes religieuses et sociales sont l'œuvre des prophètes et non des sages, des hommes de foi, non des hommes de science. Mettez en présence l'un de l'autre devant la foule, l'historien, l'économiste, le savant qui expose d'une façon métho-

digne et circumspecte les éléments d'une question politique ou sociale, et l'orateur qui résume dans un langage enflammé l'un des aspects de cette même question, d'une façon beaucoup moins complète, beaucoup moins exacte, beaucoup moins vraie, pour tout dire, vous verrez l'orateur entraîner la foule que le savant parviendra tout au plus à intéresser, parce que l'orateur a le feu sacré, parce qu'il remue le cœur et la conscience de ses auditeurs et non pas seulement leur intelligence, parce qu'il met en œuvre les forces vives de l'âme humaine.

Il ne suffit pas d'avoir raison; il faut encore convaincre les autres que l'on a raison. Il ne suffit pas de les convaincre; il faut encore les entraîner avec soi, et pour cela il faut avoir soi-même la foi; il faut se donner à la cause que l'on veut faire triompher. Il faut lui appartenir corps et âme, se sacrifier pour elle. Le sacrifice de soi-même, telle est la première condition pour exercer une action religieuse ou morale sur la société. Voilà l'enseignement qui ressort de la comparaison que nous venons d'établir entre Érasme et Luther, entre la réforme telle que l'entendait la Renaissance chrétienne et la réforme telle que la pratiqua Luther.

Et cette vérité ne vaut pas seulement pour le xvi^e siècle. Elle est de tous les temps. L'Église, en effet, a toujours besoin de réforme; la société humaine, comme tous les organismes vivants, a constamment besoin d'être alimentée d'une nourriture spirituelle renouvelée. Le matérialisme religieux, l'immoralité masquant sous le couvert des grands principes l'égoïsme des honneurs et des privilèges, sévissent en tout temps comme à l'époque de Luther et d'Érasme, et le devoir des hommes de conscience et de foi désintéressée est toujours de combattre sans relâche ces déviations ou ces parodies de la religion. Or, il ne suffit pas pour cela d'étudier le mal, de le décrire, d'en gémir, de se livrer entre amis à des conversations fort intéressantes peut-être, puis de rentrer chez soi pour mettre sa robe de chambre et ses pantoufles, en se félicitant d'être parmi les sages et en se disant que la vérité et la justice feront leur chemin dans le monde par elles-mêmes sans que nous ayons besoin de nous en

mêler. Car la vérité et la justice ne valent que par le dévouement de ceux qui les ont reconnues, et les convictions ne sont vraiment fortes et salutaires que lorsqu'elles se traduisent en actes.

Jean REYNAZ.

CORRESPONDANCE

RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS

Dans l'avant-dernière livraison de la *Revue*, M. Paul Oltramare a consacré à l'analyse critique de mon livre intitulé : *Les premières formes de la Religion et de la Tradition dans l'Inde et la Grèce* un remarquable et consciencieux article aux principales parties duquel la Direction veut bien m'autoriser à répondre. C'est ce que je vais faire le plus succinctement possible dans les lignes suivantes. L'intérêt général qui s'attache aux questions que je suis amené à discuter me servira, je l'espère, d'excuse auprès du lecteur pour un plaidoyer moins personnel qu'il n'en a l'air.

I

D'une manière générale M. Oltramare me reproche de m'abandonner à « l'aperception » qu'il définit « un processus psychologique qui consiste à juger toute nouvelle acquisition de l'esprit à la lumière des idées déjà emmagasinées. »

Est-ce un blâme? Alors, à quelle lumière jugera-t-on les acquisitions nouvelles? Faut-il les laisser éparées, faute d'être sûr de les classer du premier coup d'une manière définitive? Ce blâme n'aurait rien moins qu'à interdire tout essai de système à l'esprit humain. L'extrême-gauche du positivisme vapeut-être jusque-là. Mais n'est-ce pas excessif? L'aperception, ou, disons mieux, l'esprit de système (qui se confond en dernière analyse avec l'esprit scientifique, si l'on admet que la science a pour but de classer les phénomènes) n'encourt de reproche que quand on est conduit par là à des erreurs de fait ou de logique. Je ne crois donc pas avoir à me défendre d'être systématique, et je ne m'avouerai touché que par les critiques qui me prendront en flagrant délit de faute matérielle ou de raisonnement sophistique.

J'ajouterai que l'aperception qui, si l'on n'y prend garde, peut conduire au faux système, peut aussi faire rejeter *a priori* des idées justes. A la rigueur, la critique de M. Oltramare pourrait se retourner contre lui-même.

II

Il ne peut être question d'expliquer le rituel dans le Vêda même; les données que les hymnes fournissent à cet égard sont pour cela trop fragmentaires et trop peu claires. Il faut donc s'adresser aux Brâhmanas et aux Sâtras. Je vois bien que M. R. nie l'autorité de la littérature postvédique pour le rituel comme pour l'exégèse verbale. « Les cités, dit-il, différaient d'école à école, donc le n'ayant rien de constant, en regard, du moins, au rit véritablement original et au dont ils sont issus. » Mais ce n'est là qu'une affirmation gratuite¹.

Sommes-nous pourtant si loin de nous entendre quand M. Oltramare m'accorde à quelques lignes de là « qu'à mesure que se compliquait le rituel du soma... il s'est introduit dans la tradition liturgique des différentes écoles des divergences de plus en plus nombreuses? » Que fais-je de plus sinon d'admettre que cette expansion est la suite d'un mouvement initial analogue et n'est-ce pas exagéré de dire qu'une conjecture aussi logique et aussi conforme aux faits que nous connaissons n'est qu'une « affirmation gratuite? »

III

Il y a à la base même de l'argumentation de l'auteur des raisonnements qui ne paraissent point satisfaire aux règles d'une saine logique. M. R. constate par exemple que le mot *Itou* est commun sous une forme à peu près identique aux Hindous, aux Grecs et aux Latins; il estime que la mention du sacrifice dans les plus anciens documents sanscrits, samites, grecs, romains, etc., ex atteste nettement la caractéristique judéo-européenne. *Itou* par conséquent ne prouve l'antériorité du sacrifice par rapport à la notion d'une divinité.

M. Oltramare paraît oublier que j'ai pris à tâche de démontrer que le nom des dieux (sc. *deva*) ne désigne autre chose dans les hymnes védiques que les flammes du sacrifice, et que tel passage d'Homère, par exemple, où l'on voit l'ambrosie ranimer les dieux languissants, fournit un puissant argument dans le même sens,

¹) Toutes les parties en petit texte sont empruntées à l'article de M. Oltramare.

ou ce qui concerne la Grèce. Or, si les dieux sont les feux sacrés, les idées qui se sont attachées aux dieux en tant que personnification de ces feux sont nécessairement postérieures au rite même qui a pour objet l'allumage du sacrifice¹.

IV

La présence d'un même mot, au sens de sacrifices, dans plusieurs des langues indo-européennes, prouve ou semble prouver l'existence du rite dans la période protohistorique, mais ne prouve nullement l'identité originelle des sacrifices grecs, romains, hindous, etc.

Ce qui prouve cette identité est l'identité même du rite principal qui consiste chez tous ces peuples à allumer le feu sacré et à l'alimenter par des libations. Le rapprochement d'Agni *hotabhu* de la religion védique avec les dieux homériques qui vivent d'ambrosie me paraît encore (est-ce de l'aperception?) singulièrement importante dans le cas dont il s'agit.

V

M. R. veut que les mythes soient issus de légendes qui consistent à prendre au propre des formules dont le sens était métaphorique. Il est bien vrai que nombre de mythes proviennent de paroles mal interprétées. Les lemmes de cette Revue se rappellent certainement un fort intéressant article où M. J. Hérivie montre comment la légende qui fait de saint Pierre le portier du paradis est née de la parole trop littéralement comprise : « Je te donnerai les clés du royaume des cieux. » Mais n'est-il point évident que les erreurs populaires ou ecclésiastiques sur le sens de telle ou telle formule ne sont point génératrices de mythes nouveaux, et que c'est tout au plus que le peuple ou les poètes ont lui par interpréter dans un sens qui leur était familier des formules isolées de leur contexte.

Ne jouons-nous pas ici sur les mots? Est-ce que le fait de voir dans saint Pierre le portier du paradis n'est pas une *conception*

[1] M. Othonaure, qui ne reprocherait volontiers de ne voir que figures dans le Veda et les poésies homériques, écrit que j'ai tort de prendre au propre les expressions védiques si nettes comme *asvishâ* ou *parvatas* « la liqueur altérée ». Voilà qui s'appelle ne laisser aucune échappatoire à son adversaire! — J'ajoute que la traduction existante du IX^e livre du Rig-Veda à laquelle je travaille en ce moment mettra en évidence avec un luxe de preuves absolument confinant la nature inamalgamable du sens védique.

nouvelle, un détail dont *s'est enrichie* la mythologie chrétienne? Et en quoi ce détail diffère-t-il essentiellement, par exemple, de celui qui consiste à représenter les nymphes comme les nourrices de Jupiter, parce que les eaux (sacrées) qu'elles personnifient alimentent le feu du sacrilège dont Jupiter est de son côté la figure ou le mythe? De part et d'autre le procédé est le même, et si d'un côté la préexistence du type de saint Pierre a facilité l'éclosion de la légende qui le représente comme le portier du paradis, de l'autre, la préexistence des nymphes et de Jupiter a aidé au développement de la circonstance qui s'est ajoutée dans l'exemple en question aux idées mythiques que leurs noms impliquaient déjà. Tout au contraire de ce que M. Oltramare croit pouvoir affirmer, la formule est dans les deux cas positivement *génératrice*, et il est facile de montrer, en feuilletant les mythes indo-européens, que leur frondaison tout entière se compose de détails de ce genre dont l'éclosion et le développement résultent de circonstances purement *verbales* où la sensation et la réflexion sont également absentes.

VI

Je crois avec M. H. que, dans l'ordre de *succession* des phénomènes religieux, le rite est antérieur au mythe, mais j'estime que le sentiment, du la sensation religieuse, a précédé la rite lui-même.

La transformation du feu domestique en feu sacré n'a pu se faire qu'après qu'il s'était déjà formé une conception, aussi vague, aussi obscure qu'un vœu, de quelques puissances non humaines d'où dépendait le bien-être de l'homme.

J'estime, au contraire, que rien ne venant de rien, la sensation religieuse ne saurait être initiale, et j'en vois le début, par exemple et au moins pour partie, dans l'admiration qu'on a éprouvée pour le mythe des Dévas à la suite de formules comme celles qui remplissent les hymnes et qui consistent à dire : « le Dieu (personnification de la flamme sacrée) brille ou resplendit. »

VII

Ce que je conteste en tout cas, c'est que l'histoire religieuse de l'humanité soit soumise à des lois nécessaires... L'influence des individus y est prépondérante. Un homme doué d'un profond sentiment religieux peut lancer soudainement une nation, plusieurs nations même, dans une voie toute nouvelle.

Encore une fois, *ex nihilo nihil*. Pour moi, chaque circonstance de l'histoire religieuse comme de l'histoire politique est conditionnée par une ou plusieurs circonstances précédentes; et les individus en pareils cas, s'appelaient-ils Mahomet, ne sont que les instruments inconscients de ces circonstances mêmes dont la complexité explique la diversité.

VIII

Je remarquerai incidemment que je ne rapproche que pour le sens le grec *ἐξέσπας* du sanscrit *nabhasant* et que le fragment de Parménide dont M. Ultramaré conteste ma traduction est de ceux qui par leur extrême laconisme permettent les interprétations les plus différentes.

M. Ultramaré me demande, enfin, comment j'explique que les Grecs versaient du vin sur l'offrande du sacrifice et non pas une liqueur inflammable. Bien simplement par ces vers de Virgile :

*Ter liquidæ ardentem perfudit (Cyrenæ) uinctæ Ventum,
Ter flammæ ad communem tecti subgrecta recessit.*

(*Georg.*, IV, 383-4);

et ceux-ci d'Ovide :

*Thure dato flumens, vinique in thura profuso
Cassæcumque locum phœbe de curæ ornatis, etc.*

Chacun sait du reste que les vins liquoreux et alcooliques de Grèce et d'Italie sont susceptibles de s'enflammer. Ils brûlaient d'autant mieux sans doute qu'on les mêlait pour sacrifier à des substances résineuses.

PAUL BERNARD.

NOTE DE M. P. ULTRAMARÉ

Dans la « *Héponse* » qu'on vient de lire, M. Regnaud s'est contenté de résumer quelques-unes des idées qu'il avait exposées dans son livre; par là, il emploie, pour me réfuter, précisément les procédés de raisonnement dont je conteste la légitimité. Il me semble par conséquent que mes objections subsistent solidement, et je n'ai qu'à renvoyer à mon simple-sensu les lectrices que ce débat pourrait intéresser. En tout cas, c'est un devoir pour moi de remercier M. Regnaud de la courtoisie avec laquelle il a accueilli mes observations.

P. O.

REVUE DES LIVRES

E. W. HASKINS. — **The religions of India.** *Handbooks on the history of religions*, t. 1. — Boston et Londres, Houghton et Co; 1 vol. rais in-8, du xix et 612 p., avec appendice bibliographique et index. — Prix : 8 sh. 6.

M. Morris Jastrow, professeur à l'Université de Pennsylvanie, auquel l'étude scientifique de l'histoire des religions aux Etats-Unis doit déjà beaucoup, nous annonce, lors de son avant-dernier séjour à Paris, où il vint souvent, qu'il allait entreprendre la publication d'une série de manuels sur les principales religions. Avec la netteté de décision et la promptitude d'exécution qui caractérisent et heureusement les hommes du Nouveau-Monde, il s'est assuré le concours des maîtres les plus distingués de son pays, il a trouvé un éditeur; il a obtenu de ses collaborateurs qu'ils se mettant à l'œuvre et qu'ils fussent prêts à temps, toutes choses dont ceux-là seuls connaissent les difficultés qui ont assailli des tâches analogues, et qui ont même à présent nous présenter le premier volume. Les Etats-Unis, et par le fait tous les pays de langue anglaise, vont ainsi être dotés d'une histoire complète des religions; et, à la suite de cette publication, répond au premier volume que nous venons de recevoir, il se pourrait bien que cette collection de manuels fut bientôt la meilleure et la plus pratique des ouvrages de ce genre.

Le premier volume est consacré aux religions de l'Inde et a pour auteur M. E. W. Hopkins, professeur de sanscrit et de philologie comparée à Bryn Mawr College. Quelques mots d'abord sont nécessaires sur les principes dont s'est inspiré M. Morris Jastrow. Dans une courte préface il s'exprime ainsi :

« La méthode suivie dans cette collection diffère de celles qui ont été appliquées précédemment à l'histoire des religions, en ce que l'on s'est proposé de réunir les résultats acquis par l'étude historique des religions plutôt que d'ajouter de nouvelles recherches à celles qui ont déjà été faites... Aussi la discussion proprement dite s'en est-elle vue réduite au minimum; l'on a visé avant tout à donner un exposé clair et complet des faits relatifs à chaque religion. »

« L'éditeur, est-il dit un peu plus loin, espère fournir ainsi une série de livres qui pourront servir de manuels pour l'étude historique des religions dans nos universités et nos séminaires. »

Ce plus général préliminaire à la composition des divers volumes : il commence par l'énumération des sources et la détermination de la méthode appliquée à l'interprétation des documents. Ensuite vient une section consacrée aux doc-

des ethnographiques et géographiques avec une suite de l'histoire générale du peuple dont on étudie la religion. Le corps proprement dit de chaque volume comprend, dans l'ordre jugé le plus convenable à son sujet par l'auteur, un exposé des mythes, des dieux, des relations entre les dieux et les hommes, des conceptions relatives à la vie et à la mort, des rites et des usages, une étude sommaire de la littérature et de l'architecture religieuses, et un tableau du développement historique de la religion étudiée ainsi que de ses rapports avec les autres. Des index et des bibliographies permettront aux lecteurs de se renseigner facilement et de faire des études personnelles.

Le point de vue général de la religion angro-saxonnienne et sera résumé par M. Morris Jones lui-même. Nous nous félicitons vivement de voir le brillant esprit de la science des religions aux États-Unis. La science à laquelle nous travaillons depuis quinze ans dans cette Revue fait constamment de nouveaux progrès, et elle part elle s'a enrichit de collaborations plus utiles et plus fécondes qu'en Amérique. Nous espérons que la nouvelle collection de journaux contribuera à faire comprendre le grand intérêt et l'importance, à la fois historique, psychologique et religieuse, de ses travaux en apparence purement techniques.

Le nom de M. Hopkins est à lui seul déjà une garantie de la valeur du premier volume sur les religions de l'Inde. Pour les lecteurs de cette Revue en tout premier lieu, comme pour tous ceux qui n'ayant pas fait d'études personnelles approfondies sur les religions de l'Inde, sont bien obligés de s'en remettre en grande partie à un guide autorisé lorsqu'ils veulent pénétrer dans le labyrinthe de la littérature religieuse de ce pays, l'hommage rendu par M. Hopkins, dans sa Préface, à notre éminent collaborateur, M. Barth, l'honneur partagé entre sa conception de l'évolution religieuse de l'Inde et celle du maître français, nous vient de nouveaux titres à notre confiance. L'auteur lui-même nous dit que, s'il n'avait eu en vue que de tracer un tableau du développement et des relations rituelles des diverses religions de l'Inde, il aurait été inutile de faire un nouveau livre après celui de M. Barth. Mais sa dernière condition posée de situation; c'est un livre fondé sur la littérature religieuse de l'Inde, avec de simples renvois à des textes qu'il faut se procurer ailleurs. M. Hopkins, écrit-il pour des étudiants qui ont besoin tout d'abord d'un introduction, mais qu'il faut également inviter à se familiariser directement avec les produits de l'esprit hindou, à voir les choses plus directement en rapports avec les textes mêmes des documents, soit par des citations, soit par des analyses. « Pour se faire une première notion de la théologie grecque, dit-il p. xii, la lecture d'Hésiode est plus utile que celle de Protre; il en est de même sur d'autres domaines. »

Le fait que s'est proposé M. Hopkins n'est donc pas tout à fait le même que celui de M. Barth, et l'on ne peut que le louer d'avoir eu l'ambition de mettre ses lecteurs directement en contact avec les documents. Autre chose est de

savoir jusqu'à quel point ce contact direct est réel. Lorsqu'il s'agit des poèmes d'Homère, il n'y a guère d'incertitude sur le sens des textes; les traductions sont plus ou moins rigoureuses, il peut y avoir discussion sur des nuances dans l'interprétation ou sur la juste exacte de quelques passages, la nous gênerait un peu pas douteux, et le travail de l'hindouiste se distinguera surtout par le soin qu'il mettra à tirer des poèmes homériques tous les renseignements qu'il contiennent sur la religion de la période homérique. Pour une notable partie des documents sur lesquels se fonde notre connaissance des religions de l'Inde, spécialement pour les plus anciens et les plus importants, il n'en est plus de même. Tantôt les textes sont tellement obscurs que leur interprétation varie tellement suivant les exégètes, tantôt ils nous transportent dans un monde intellectuel et moral tellement étranger au nôtre qu'il nous est à peu près impossible de nous y retrouver sans le secours des explications fournies par le auteur qui nous les présente. En outre, la littérature religieuse de l'Inde est extrêmement considérable; les quelques fragments que l'on peut nous en faire connaître par des citations ou des analyses dans un manuel, seront nécessairement choisis et commentés par l'auteur en conformité avec la conception personnelle qu'il se fait de l'histoire religieuse de l'Inde. Il nous paraît donc à peu près impossible de donner à des lecteurs, incapables de contrôler par eux-mêmes les assertions du historien, un exposé réellement objectif de cette histoire. La part de la subjectivité de l'auteur reste nécessairement très grande, même quand il nous donne des textes ou quand il les résume, nous les voyons toujours à travers les lunettes avec lesquelles il les a lui-même étudiés. C'est là un malheur en quelque sorte inévitable en pareille matière, et dont il faut se consoler en cherchant à nous séparer par la comparaison des diverses interprétations et en soumettant à un scrupuleux examen, pour autant que cela nous est possible, la rigueur scientifique de la méthode suivie par chaque historien. Puisque nous devons passer par son témoignage pour arriver à l'objet de notre étude, tâchons du moins de nous assurer que son témoignage est indépendant et loyal, qu'il n'est pas dominé par des considérations systématiques et subordonné à des thèses aprioristiques. Il peut-être cela rendra-t-il encore mieux pour nous que de nous attaquer personnellement, sans préparation suffisante, à des commentaires de textes que nous ne sommes pas capables de comprendre. Que les sanscritistes de profession le fassent, rien de mieux; mais que les amateurs ne s'en mêlent pas. Or, les manuels du genre de celui que nous étudions sont faits pour les gens du dehors plutôt que pour les habitants de la maison.

Nous avons assez dit l'excellente impression que laisse le livre de M. Hopkins pour que l'on ne voie pas dans les observations précédentes une appréciation défavorable de son œuvre. Au contraire, il est de ceux que l'on prend volontiers pour guide, parce que l'on se sent avec lui en terrain sûr, et tel est aussi l'avis des hindouistes les plus compétents dont nous avons pu recueillir l'opinion.

Voici le plan de son Manuel. Une introduction de vingt-cinq pages a pour but de faire connaître la nature des documents, les dates qu'il faut leur assigner, ou plutôt — sur M. Hopkins une *Panage* réserve en fait de chronologie hindoue — l'ordre de succession qu'il faut leur attribuer, ainsi que la méthode d'interprétation qu'il convient de leur appliquer. Le chapitre II traite de l'ethnographie et de la géographie. Cinq chapitres sont consacrés au Rig-Véda (*Upper gods; Middle gods; Lower gods; Yama and other gods; Vedic Pantheon; eschatology*). L'Atharva-Véda et sa démonologie sont traités à part comme de juste. Le chapitre VII nous reporte à des considérations plus générales, il a pour objet la comparaison des anciennes divinités de l'Inde avec celles des autres Aryens. C'est ici surtout que l'on appréciera la réserve et le scrupuleux prudent de M. Hopkins; ce chapitre commence par un parallèle des plus curieux entre les caractères répétés propres à la religion aryenne primitive et les traits distinctifs des croyances religieuses des diverses tribus d'Iroquois. On voit que M. A. Lang et l'école anthropologique ont passé par là, et que la fascination de la mythologie comparée fondée sur la philologie comparée ne s'exerce plus sur M. Hopkins. Peut-être même trouvera-t-on qu'il va parfois trop loin dans son dédain pour les rapprochements philologiques de certains noms divins. La conclusion, en ce qui concerne la religion védique, s'abstient de toute thèse exclusive. « Dans le Véda, dit M. Hopkins (p. 174), il y a une religion de la nature et une religion des amulettes, Elles se rejoignent, mais ne se confondent pas; on sent que ce sont des croyances distinctes. Quelques d'entre elles sont en bloc. Il y a certainement des mythes solaires dans les hymnes védiques. Des héros morts peuvent être devenus dieux, mais les dieux sont aussi des phénomènes naturels et, encore, des abstractions. Celui qui nie la réalité de l'un quelconque de ces sources de divinités ignore les choses de l'Inde. »

L'auteur passe ensuite au Brahmanisme (ch. ix), au panthéisme brahmanique avec les Upanishads (ch. x) et à un très intéressant chapitre sur le brahmanisme populaire, c'est-à-dire sur le formalisme brahmanique, dont les formes les plus ont conservé les prescriptions à l'usage et pour l'édification du peuple. C'est l'une des parties les plus intéressantes et les plus utiles du livre. Viennent alors les grandes hérésies, le Jaïnisme (ch. xii) et le Bouddhisme (ch. xiii), ce dernier peut-être un peu écourté, puis l'hindouisme avec le Vishnouisme et le Chaitanyisme (ch. xiv et xv). Ici encore nous croyons que le Manuel de M. Hopkins rendra de grands services. Le sixième chapitre a pour objet les Purânas, les sectes anciennes, les Dées et la Triade hindoue. Les sectes modernes, ou l'auteur voit encore avec raison la continuation de l'évolution religieuse de l'Inde, sont traitées à part (ch. xvi). On appréciera aussi beaucoup le chapitre xvi sur les particularités religieuses des tribus non védiques de l'Inde, où se trouve même l'explication de certains caractères jusqu'alors inexplicables des religions plus développées. Le dernier chapitre, *Hindu and the West*,

neont ramène à des sujets plus complexes : l'action exercée sur l'Inde par les civilisations occidentales, savoir : chaldéo-assyrienne, perse, grec-romaine, chrétienne, islamique. L'auteur se borne à donner son opinion, sans entrer dans la discussion des questions nombreuses et complexes qui surgissent ici à chaque pas. Il ne pourrait guère agir autrement dans un manuel. Il préfère s'attacher à dégager les caractères permanents et en quelque sorte éternels de la pensée religieuse et de la morale de l'Inde. On remarquera, d'ailleurs, au cours du système entier, combien M. Hopkins est peu porté à déduire un emprunt ou une influence directe, de toute analogie qui se présente entre deux religions ; mais nous garderons bien de lui en faire un reproche.

Il est d'autant plus remarquable qu'il n'ait pas à reconnaître l'origine hindoue de la philosophie pythagoricienne, après son Schroeder et Gierke, et par l'intermédiaire du pythagorisme l'influence d'Élée ou de croyances originellement hindoues sur la philosophie platonicienne (voir p. 358 et suiv.). La même conclusion est adoptée en ce qui concerne le gnosticisme et le néoplatonisme. Nous ne pourrions accepter celle-ci que sous les plus expresses réserves. En ce qui concerne le pythagorisme, il y a des vraisemblances, mais le gnosticisme et le néoplatonisme, qui n'est que la plus haute expression philosophique du gnosticisme païen, sont des phénomènes trop généraux et trop influant dans l'évolution de la pensée dans le monde antique pour s'expliquer par une simple influence de quelques spéculations du système Sankhya. On cite à l'appui des traits du système de Bardesane ou des théories de Porphyre, mais le gnosticisme, dans la plupart de ses manifestations, est tout à fait indépendant de Bardesane et le néoplatonisme est antérieur à Porphyre.

La fin du sixième chapitre touche un peu à toutes sortes de questions, notamment au néobouddhisme dont l'auteur ne parle agréablement et au problème des missions chrétiennes. Elle contient encore beaucoup d'autres observations. Il serait absurde de s'y attarder, puisque cette fin sert à vrai dire de sujet du livre. L'appendice bibliographique et l'index nous y aident, et de la façon la plus avantageuse. L'étudiant en litère le plus grand profit, les sont pratiques, complets et clairs, sans surcharge. Comme le livre entier, ils sont destinés à rendre de grands services.

Jean Néron.

F. J. Gould. — **A concise history of religion, II.** — Londres, Watts.
1 vol. in-12 de 209 pages.

Nous avons longuement parlé du premier volume de cette histoire sommaire de la religion (voir *Revue*, t. XXVIII, p. 207 et suiv.), et nous nous permettons de renvoyer le lecteur à ce que nous avons déjà dit sur la nature et les caractères de l'œuvre entreprise par M. Gould. Le second volume est consacré à l'histoire du Judaïsme, de la littérature sacrée juive et du milieu dans lequel

s'est développé le christianisme primitif. On voit par le seul énoncé que, pour faire tenir en 229 pages un livre sur une matière aussi abondante, il a fallu condenser et s'abstenir de toute espèce de discussion critique. L'auteur écrit pour le grand public et de seconde main. Il cherche à résumer les résultats acquis par les meilleurs orientalistes et les critiques les plus autorisées, à l'usage de ceux qui n'ont pas le temps ni les moyens d'étudier directement les textes ni de lire les commentaires scientifiques. Son ambition n'est pas d'ajouter quelque chose au capital scientifique, mais d'en résumer les bords, et il n'a d'autre prétention que d'avoir judicieusement comparé les diverses autorités de la critique moderne auprès desquelles il est allé quérir des lumières.

En général il a fait de bons choix. Robertson, Smith, Kuenen, Harnack, Montefiore, Driver, Cheyne, Stade, etc., ont été ses principaux inspirateurs. Peut-être aurait-il mieux valu avoir avec plus de prudence des hypothèses, ingénieuses et savantes, mais trop souvent hasardeuses, de M. Sayce. En critique biblique, l'auteur suit l'école de Giffen. Il a tenu avec raison à encadrer l'histoire du Judaïsme biblique dans celle des religions antiques et à faire ressortir les traits communs au groupe entier, ainsi que les éléments communs à la tradition Israélite et aux traditions mythologiques et rituelles des peuples voisins, surtout des Assyro-Chaldéens. Ici l'impression qu'il n'a pas dégagé avec la même rigueur ce qui fait l'originalité incomparable de la religion d'Israël, c'est-à-dire le prophétisme biblique. Je ne trouve pas non plus dans son livre une analyse suffisamment claire du développement de cette religion; il nous donne dans une série de paragraphes des grande quantité de faits ou d'observations, groupés judicieusement par ordre de matières, par voie d'énumération et de juxtaposition, mais ces paragraphes sont des membres détachés; je vois bien les membres, je ne vois pas l'organisme. Que M. Gould lise le *Israëlische und jüdische Geschichte* de Wulffhausen, il comprendra tout de suite, par comparaison, ce qui manque à son livre. Or, il me semble que, justement pour le grand public, il n'est pas tout nécessaire d'accumuler tous les faits de détail dans des énumérations propres à le fatiguer que de choisir parmi les faits à l'appui de sa thèse les plus significatifs, d'en faire ressortir la valeur, et surtout de lui montrer l'évolution des choses, de manière qu'il garde l'impression d'un ensemble vivant.

Quant au chapitre intitulé: *Environment of early christianity*, il y aurait beaucoup d'objections à lui adresser ou d'éclaircissements à lui demander. Gardons-nous de statuer un emprunt ou une influence directe d'une religion sur une autre, aussi bien que nous constatons quelques ressemblances entre leurs traditions. Quand on groupe, à la suite de M. Arthur Lillie, en une seule page une longue suite de ressemblances ou d'analogies entre la légende du Bouddha et la tradition chrétienne sur Jésus, on laisse aisément au lecteur insuffisamment préparé l'impression que décidément l'histoire de Jésus de Nazareth a été calquée sur celle du Bouddha Gautama. Et cependant rien n'est plus étranger à l'histoire scientifique, fondée sur des documents et non sur des rapproche-

nents fatalistes, qu'une pareille assertion. Il serait encore beaucoup plus facile de dresser une liste infiniment plus longue des différences profondes et irréductibles entre les deux histoires. Qu'est-ce que cela prouve ? Il faut pouvoir établir d'une façon quelconque la transmission historique d'une idée ou d'un rite pour être autorisé à l'attribuer, ou tout au moins pouvoir se fonder sur des noms communs ou des expressions communes en lesquels se révèle leur filiation historique.

M. Gould, il est vrai, se montre assez réservé à l'égard de ces rapprochements, mais la place qu'il leur accorde est encore trop considérable. A mon sens, il aurait dû purement et simplement éliminer du chapitre, dans lequel il décrit le milieu où le christianisme est né, tout ce qui concerne le bouddhisme, l'hindouisme, et même le mithrisme; car l'action que le Mithrisme a exercée sur l'Eglise chrétienne ne s'est nullement fait sentir aux origines chrétiennes, mais beaucoup plus tard, à la fin du 1^{er} et au 2^e siècle. L'Eglise victorienne lui doit plus que l'Eglise persécutée. Au lieu de se lancer dans ces considérations aventureuses, il aurait mieux valu faire ressortir davantage la transformation que subit le Judaïsme de la Diaspora au contact de la civilisation hellénique. C'est là que se trouve le véritable milieu dans lequel s'est formé ou plutôt déformé le christianisme original.

Le prochain volume traitera du Nouveau Testament et du christianisme ancien. C'est évidemment le sujet qui tient le plus à cœur à l'auteur. Il y a lieu de le féliciter de ce que le ton de polémique, dans il y avait trop d'abus dans son premier volume, ait à peu près complètement disparu du second. Polémique il ne peut paraître dans le troisième ! Il me semble aussi que l'auteur fera bien de tenir compte davantage de l'élément proprement religieux, des simboles de la guida, de la puissance du sentiment et de l'action du mysticisme dans ces questions religieuses. Autrement on n'arrive pas à les comprendre ni à les apprécier.

Jean BÉGIN.

A. BASTIAN. — *Die Verbleibs-Orte der abgeschiedenen Seele. Ein Vortrag in vereinfachter Darstellung.* — Berlin, Weidmann, 1893, in-8°, v-116 p., avec 3 planches.

M. Bastian a réuni dans cet opuscule de très nombreux renseignements sur les croyances des auteurs et des peuples aux civilisations relatives à la nature et à la destinée de l'âme, aux séjours des âmes, aux rapports des morts avec les vivants; il y donne aussi d'abondants détails sur le culte des morts et sur les pratiques destinées à préserver les vivants des dangers que volontairement ou involontairement peuvent leur faire courir les morts. Il fournit de nombreux exemples de ce fait que la vie d'autre-temps est considérée comme une continuation de la vie terrestre par les peuples non civilisés, et non pas comme une expé-

tion des fautes commises durant cette vie ou une réparation des injustices subies. Il s'efforce de mettre en lumière l'importance capitale que présente pour la constitution d'une psychologie générale scientifique, l'étude des manifestations spontanées de la « pensée ethnique élémentaire »; c'est là, semble-t-il, le but même qui s'est assigné M. H., et le sujet particulier en il s'est attaché plus spécialement ne paraît être qu'un exemple qu'il a choisi pour illustrer sa démonstration. Malheureusement, on ne peut guère saisir de plus dans sa mémoire, et l'attachement des idées est fort difficile à suivre. Les faits sont rapportés sans aucune indication de provenance; c'est à peine s'il y a, çà et là, une référence; incomplète du reste et inutilisable; les rares indications de sources se rapportent d'ailleurs, en général, à d'autres ouvrages de M. H. Il n'y a pas en ces 116 pages une seule division; M. H. n'a indiqué ni chapitres ni paragraphes. Il n'a fait ni sommaire ni table des matières, et, sans le titre, on ne saurait peut-être pas quel est le sujet traité; c'est une interminable énumération de faits juxtaposés sans ordre apparent. Il semble que M. H. se soit contenté de mettre ses « faits » bout à bout et en constatant les enseignements bibliographiques qu'ils doivent sans doute porter. Et dans ce défilé rapide de faits sommairement rapportés — et souvent même indiqués seulement par une obscure allusion — il n'y a pas un arrêt, pas une halte; M. H. néglige de résumer ce qu'il vient d'exposer, de dégager le sens des faits qu'il accumule. Au lecteur à faire cette besogne; à lui aussi de chercher les sources d'où proviennent ses documents qu'a hâtivement cueillis M. H. M. H. est à comprendre de tous les horizons étendre celui qui possède de l'ethnographie comparée la connaissance la plus étendue, la plus complète et la plus sûre; ses ouvrages sont d'indispensables répertoires de faits. Malheureusement, pour en tirer parti, il faut résoudre la question traitée presque aussi bien que l'auteur, et il est peu de gens qui s'en puissent vanter. Il paraît que M. H. enseigne à la perfection, avec ordre et clarté; que ne réserve-t-il un peu de cette clarté et de cet ordre pour ses livres? Ils deviendraient l'indispensable instrument de tous les progrès dans la connaissance des peuples non civilisés. C'est avec tristesse qu'il faut s'avouer que tant d'érudition et une si merveilleuse intelligence de l'état d'esprit des sauvages ne lui ont servi jusqu'à aujourd'hui qu'à composer des livres qui demeurent inutiles à la plupart de ceux auxquels ils sont destinés.

L. MARILLIER.

P. W. Joyce. — *Old Celtic Romances*, translated from the Gaelic. 2^e édition revue et augmentée. — Londres: D. Nutt. 1891, in-12, xx-456 pages.

M. P. W. Joyce vient de faire paraître une seconde édition, revue et augmentée, de la collection de récits épiques et de contes merveilleux, traduits

du vieil irlandais en anglais, qu'il avait publiées en 1883. Il est un nombre de ceux qui ont le plus largement contribué à répandre hors du cercle étroit des collectionistes la connaissance de la philologie, de l'histoire et de la légende irlandaises. A l'heure où le recueil de M. Joyce a paru, il a attiré l'attention du public lettré sur les traditions de l'ancienne Irlande, et il semble avoir rendu à la cause de la littérature irlandaise des services analogues à ceux que la traduction que Lady Ouselet a donnée des *Mabinogion* avait antérieurement rendus à la littérature galloise. Aujourd'hui encore et malgré l'apparition du bel ouvrage de M. d'Arbois de Jubainville, ce livre a conservé toute sa valeur et tout son intérêt. Les récits publiés dans ce volume sont au nombre de douze : 1° *The Fate of the children of Lir, or the Four White Swans*; 2° *The Fate of the children of Tuirenn, or the Quest for the wit-fair*; 3° *The Overthrowing of Lough Neagh and the Story of Liban the Mermaid*; 4° *Conall of the Golden Hair and the Fairy Maiden*; 5° *The Voyage of Maelduin*; 6° *The Fairy Palace of the Quichen Trees*; 7° *The Pursuit of the Gilla Decker and his horse*; 8° *The Pursuit of Deorad and Odran*; 9° *The Voyage of the sons of O'Corra*; 10° *The chase of Slieve Cathin*; 11° *The chase of Slieve Fardr*; 12. *Olun in Ternaunage or the lost of the Fens*. Les trois derniers de ces récits sont en vers dans le texte original. Les fragments épiques et les contes merveilleux publiés par M. Joyce ont été traduits directement par lui sur les mss. irlandais, conservés dans les bibliothèques anglaises, principalement celles de Trinity College (Dublin) et de la Royal Irish Academy. Il s'est aidé des traductions parues antérieurement, mais la plupart d'entre elles, faites dans un but philologique, étaient si peu littéraires que la lecture en était rebutante pour ceux qui cherchaient dans ces récits des renseignements sur l'organisation sociale ou les croyances de la vieille Irlande. La traduction de M. Joyce, au contraire, écrite en un langage élégant et alerte, reproduit le mouvement et la couleur du texte, sans s'astreindre à décalquer la forme même des phrases; n'est ni livre de mythologie et d'histoire, et non pas un livre de linguistique que l'auteur se prétend faire. Les contes et les fragments d'épopée que renferme ce recueil remontent sous leur forme actuelle aux premiers siècles du moyen âge; mais ce sont certainement des réadaptations à demi christianisées de légendes plus anciennes, qui nous reportent au moins jusqu'au temps de César, et peut-être jusqu'àux époques lointaines où les tribus celtiques qui devaient peupler l'Irlande n'avaient point encore passé l'océan. Certaines de ces légendes épiques se rapportent à des événements historiques, d'autres ont été créées de toutes pièces par l'imagination des romans conteurs, des « *story-tellers* », mais les épisodes que nous y rencontrons, les croyances qui s'y expriment sont ceux mêmes que nous retrouvons dans le *Folk-lore* de tous les peuples aryens et, à dire vrai, dans les traditions et la littérature merveilleuses de tous les peuples civilisés ou non aryens. Comme la rédaction actuelle de ces récits appartient à une époque où le christianisme avait depuis longtemps déjà conquis l'Irlande entière,

mais n'y attribuent que de vagues et puissantes similes aux anciens dieux; identifiés d'ordinaire aux démons (voilà le Voyage des îles de O'Carra); les druides sont réduits au rôle de magiciens, et nul détail précis n'est donné sur les cultes qui ont disparu devant les progrès de la religion nouvelle. Mais les croyances animatrices qui sont à la base des grandes légendes divines ont subsisté intactes.

Dans le premier récit : « La destinée des enfants de Lle ou des quatre cygnes blancs », nous avons un exemple de la foi persistante aux métamorphoses magiques des hommes en animaux; les cygnes, en lesquels ont été changés les trois jeunes princesses et leur amant, ont conservé le langage et toutes les figures de sentinelle pour leur donner avant leur transformation. Déjà cependant on s'en doute, et il semble que le narrateur conçoive nettement cette infériorité de l'animal vis-à-vis de l'homme, que le sauvage n'admet pas, dont il veut dire à n'y pas même l'idée. Dans le Voyage de Maelduin et celui des îles de O'Carra, de multiples épisodes montrent clairement que les Celtes n'avaient point encore cessé à cette époque de se représenter l'âme sous forme animale; c'est en reste une conception qui a persisté jusqu'à l'heure présente dans la tradition orale de bon nombre de peuples européens; on se retrouve des exemples dans les légendes bretonnes comme dans le folk-lore germanique. Le troisième récit confirme un mythe destiné à expliquer la formation d'un lac, qui est tout à fait dans le contour des mythes d'origine des sauvages actuels; celui de l'arrivée d'un géantique et magique étalon qu'a été formé le Lough Neagh, ou plutôt la haute merveilleuse d'où sont nées ses eaux. On retrouve dans cette même légende le croyance, qui appartient déjà à un stade plus avancé de l'évolution scientifique, à l'existence d'êtres de nature multiples, à demi humains, à demi animaux; il s'agit là d'une jeune fille, changée en poisson, mais qui conserve le visage et la poitrine d'une femme.

C'est sous les eaux que, comme beaucoup d'autres peuples, les Celtes d'Irlande situent le pays des morts, qui se confond dans leurs traditions avec le pays des fées; en des légendes plus récentes, une île lointaine prend la place de cette *Tír na n-og*, un vivrait sous les autres eaux qui ne sont plus; elle devient *Tír na n-og*, le pays de l'Aïerolle jeunesse, le pays des vivants.

Il faudrait signaler comme l'existence des gens, ces prohibitions ou contraintes étranges, analogues, par certains côtés, aux charmes magiques et, par d'autres, aux tabous océaniques.

L'un des thèmes les plus habituels de ces contes, ce sont les voyages à travers les ports souterrains ou la terre ou de prodiges en prodiges (ex. : le Voyage de Maelduin, le Voyage des îles de O'Carra). Tantôt c'est la curiosité seule qui l'entraîne, tantôt le désir de venger l'un des siens sur les ennemis qu'il lui faut rechercher jusqu'aux extrémités du monde; tantôt enfin c'est pour arracher un compagnon des mains d'un puissant magicien qu'il se met en route en son bateau de cuir aux pédales menues de l'Océan (La Poursuite du Gilla

Dalkey. Il arrive aussi que le voyage soit le châlliment d'un crime que le héros a commis et qu'il l'entreprend pour récupérer les objets merveilleux que la famille de la victime accepte comme prix du sang (voir) (*La Destinée des enfants du Turan*).

Les charmes qui retiennent les héros captifs dans des palais merveilleux, les longs séjours au pays des fées où le temps fait sans qu'on le sente d'écouler, les amours dont la chair donne la connaissance de l'avenir, les fruits enchanteés qui rendent la jeunesse aux vieillards, les lacs dont les eaux soignent la fièvre et la vigueur, les magiciennes qui préparent la femme d'homme, les armes douées de pouvoirs surnaturels, tous ces traits que l'on retrouve à la fois dans le folk-lore européen et dans les croyances actuelles des peuples non civilisés, on les rencontre ici et presque à chaque page. Mais ces récits cependant n'appartiennent pas à un groupe de coutumes qui constituent en leurs diverses variantes l'épénage commun de l'humanité et qui se différencient entre d'un peuple à l'autre que par des détails secondaires d'habilitation, de costume et de décor. Nous avons affaire ici à des légendes très précisément localisées, on miracieusement presque toujours des personnages historiques ou à demi historiques et qui constituent des fragments d'un grand cycle épique. Les ressemblances frappantes, que les croyances animistes et magiques qui s'y expriment offrent avec celles d'autres groupes ethniques, et prenant par là même une plus haute valeur, M. Joyeu a rendu à tous les mythologues un vrai service en rééditant son livre; il n'est en effet nulle province dans tout le domaine du folk-lore, où enquis s'intéressent à l'évolution des mythes aient plus riche moisson à recueillir que dans les légendes des Celtes, dans celles qui ont été écrites, il y a des siècles écoulés, en Irlande ou au pays de Galles, comme dans celles qui étre encore incessamment l'imagination des paysans et des pêcheurs de Bretagne.

L. MARILLON.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Au moment où nous écrivons ces lignes, tous les programmes des cours et conférences pour 1895-1896 n'ont pas encore paru, mais voici tout au moins le relevé d'une partie de ceux qui sont spécialement consacrés à notre discipline.

Au Collège de France, le cours d'histoire des religions, professé par M. Albert Reille, portera cette année son titre de l'histoire de l'Eglise chrétienne depuis la reconnaissance officielle du Christianisme par Constantin jusqu'à l'avènement de Néphtum, les lundis et les jeudis, à 3 heures.

A l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses, le programme est rédigé comme suit :

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. MAHLBERG : Mythes et traditions relatifs à un village (Océanie, Asie), les mardis, à 10 heures et demi. — Les rites du mariage (Australie, Archipel Indien), les samedis, à 9 heures et demi.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. Léon DE ROBERT : Explication de textes originaux relatifs à la religion primitive de la Chine et aux enseignements du taoïsme et du bouddhisme, les lundis, à 2 heures un quart. — Explication de textes coréens et siamois relatifs au bouddhisme. — Interprétation des manuscrits religieux de l'Amérique précolombienne, les jeudis, à 2 heures un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — M. SYLVAIN LÉVI et M. FOCHEUX : Explication de la Bhagavad-Gîtâ, les mardis, à 2 heures un quart. — Études sur les fêtes religieuses de l'Inde moderne, les samedis, à 2 heures un quart.

IV. *Religions de l'Égypte.* — M. ASSMANN : Étude des textes qui décrivent le tombeau de Selt I^{er}, les lundis, à 4 heures et demi. — Explication de textes coptes, les mercredis, à 4 heures.

V. *Religions des peuples sémitiques :*

1. *Hébreux et Sémites occidentaux.* — M. MAURICE VIVANT : Explication de l'histoire de Joseph (Genèse, XXII-4), les lundis, à 3 heures et demi. — La Messie dans les livres de l'Ancien Testament, les samedis, à 3 heures et demi.

2. *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. HARTUNG DENSMOGEN : Explication du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Balakout, d'après l'édition de M. Fleischer, les mercredis, à 4 heures. — Explication de quelques inscriptions arabes et himyarites, les samedis, à 4 heures.

VI. *Religions de la Grèce et du Roum*. — M. André BERTHELOT : Cultes du Péloponnèse, les mardi, à 1 heure et demie et à 2 heures et demie.

VII. *Littérature chrétienne*

1^{re} Conférence de M. A. SASSIER : La vie, les mœurs et les usages des premiers chrétiens d'après les inscriptions recueillies dans les Catacombes, les jeudi, à 9 heures. — Interprétation de l'Épître de Paul aux Galates, les jeudi, à 10 heures.

2^{re} Conférence de M. Eugène de FAYE : L'École chrétienne d'Alexandrie, les jeudi, à 11 heures. — Explication du *De Principiis* d'Origène, les mardi, à 1 heure et demie.

VIII. *Histoire des dogmes*

1^{re} Conférence de M. Albert RÉVILLE : Les christologies du Nouveau Testament, les lundi et les jeudi, à 1 heure et demie.

2^{re} Conférence de M. Picaver : Comparaison du premier livre du *Nipî* ܢܝܦܝ d'Aristote avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudi, à 8 heures. — Saint Thomas d'Aquin, commentateur d'Aristote, les vendredi, à 1 heure trois quarts.

IX. *Histoire de l'Eglise chrétienne*. — M. Jean RAVIAT : Etude des Constitutions et des Canons apostoliques, les jeudi, à 2 heures. — La Contre-Réformation du xvi^e siècle, les samedi, à 4 heures et demie.

X. *Histoire du Droit Canon*. — M. Esnau : L'Inquisition inquisitoriale provinciale : Histoire et théorie, les samedi, à 10 heures. — Le Testament au droit canonique, les mardi, à 1 heure un quart.

Cours libres : 1^{re} Conférence de M. J. DENHAM sur l'Histoire de l'Eglise syrienne : Les Eglises d'Édesse et d'Antioche à partir du vi^e siècle.

2^{re} Conférence de M. A. QUENTIN sur la Religion assyro-babylonienne : L'Épopée d'Ishtar, les lundi, à 2 heures, et les samedi, à 5 heures.

3^{re} Conférence de M. G. RAVASSIN sur les Religions de l'ancien Mexique : Les documents écrits de l'ancien Mexique, les vendredi, à 1 heure trois quarts.

Dans la *Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études*, nous résumerons les conférences suivantes comme se rapportant à l'étude des religions :

M. A. DESROCHES-ROBERT, les mardi, à 5 heures, des Recherches sur les manuscrits de saint Basile.

À la conférence de Langue samérite, dirigée par M. SYLVESTRE LEVI, M. SPICHER examinera des Textes relatifs à la vie du Bouddha, les lundi, à 3 heures et demie.

La conférence de Langue zende, dirigée par M. MEILLET, sera consacrée à l'Explication de textes tirés de l'Avesta, les lundi, à 5 heures.

M. CARRIÈRE expliquera les Livres de Isah et des Juges, les mardi, à 9 heures, et les jeudi, à 8 heures.

M. CLERMONT-GANCON étudiera les Antiquités de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie, les mardi, à 3 heures et demie, et exposera l'Archéologie hébraïque, les samedi, à la même heure.

M. Marguerie fera traduire des textes hébraïques, les mariti, à 3 heures. Les rométi, à 2 heures, il étudiera des textes phéniciens (trouvés dans les publications de Marietta (Denderah) et de Rochemanteix (Ediou).

L'Histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 24 mai : Le P. Schall adresse un travail sur une nouvelle inscription de Nabonide, trouvée à Mudjelibah, sur une stèle à moitié brisée. Elle mentionne d'importants événements historiques, tels que la conquête de la Babylonie par Sennachérib, la captivité de Manah à Assur, et surtout la destruction du royaume d'Assyrie dont aucun des documents assyriens connus ne faisait mention. Elle relate aussi des transferts de divinités par Nabuchodonosor, des constructions ou restaurations de temples, et donne la liste d'un songe de Nabonide.

— Séance du 31 mai : M. Holby, astronome étranger, développe les raisons pour lesquelles on ne saurait admettre plus longtemps que l'art s'est répandu seul et se soit développé en Grèce. Cet art est phénicien. Cette très remarquable argumentation a provoqué une discussion ouverte qui s'est prolongée dans les séances suivantes. Comme elle ne touche que d'une façon indirecte à l'histoire religieuse et qu'elle ne saurait se résumer en quelques lignes, nous nous bornons à la signaler ici.

— Séance du 21 juin : M. Escurat commente la seconde lecture d'un mémoire sur la personnel des *Mystères d'Eleusis* : les Eumolpides, les Kérycees, les familles sacerdotales attachées au culte de Déméter et de Coré. — M. Clermont-Ganneau commente la lecture d'un mémoire sur la déesse Tanit et le culte de Déméter et de Perséphoné à Carthage (la suite dans la séance du 12 juillet).

— Séance du 26 juin : M. Bérès de Villefrance présente les photographies du magnifique trésor d'argenterie romaine trouvé à Bosca Basia, près de Pompéi, et déposé au Musée du Louvre par le baron Edmond de Hirschbach. Ce trésor, antérieur à l'éruption du Vésuve de l'an 79, se compose de quarante pièces. A noter en la pièce en argent doré avec buste en relief de l'Africain. Celle-ci est représentée sous la forme d'une femme coiffée de la dépouille d'un aigle, tenant un serpent à la main, avec des attributs qui se rapportent aux légendes religieuses du pays, tels que le dieu d'Isis, les humains des Dioscures, le buste du Soleil, la massue d'Hercule, etc.

M. Bernartakia signale les ouvrages inédits retrouvés par lui dans diverses bibliothèques publiques. A noter une lettre de l'empereur Arcadius au pape relative à l'exil de saint Jean Chrysostôme, suivie de la réponse du pape; un poème épique sur l'enlèvement d'Hélène.

— Séance du 3 juillet (C. r. reproduit de la Revue Critique) :

M. Bréal lit un travail sur différentes divinités de l'Italie ancienne. L'opinion générale est que les Romains, quand ils furent mis en contact avec les Grecs, identifièrent leurs dieux avec les dieux helléniques, par exemple, Mars avec Ares, Minerve avec Athéné, et ainsi des autres. M. Bréal pense que cette identi-

Gomina est plus ancienne et qu'elle a été faite par les Kirouques. Les noms de Mars, Minerva, ne sont pas latins, mais kirouques. Il en est de même pour Neptune, dont le nom se rencontre, sous la forme « Nephili », sur un miroir. La langue latine est une langue indo-européenne; il ne peut y avoir à ce sujet aucun doute; mais si ce que la langue est kirouque, il ne s'ensuit pas que la religion le soit, ou qu'elle le soit en son entier. Il suffit de considérer les cultes de l'Europe moderne pour voir que la religion et la langue se dérivent plus nécessairement de la même source. La religion kirouque a souvent laissé d'autres traces chez les Romains et, par les Romains, même chez nous. Ainsi le nom de la gens *Aurelia*, à laquelle appartenait entre autres l'empereur Marc-Aurèle, dérive du mot « Uel », qui désignait le soleil. Ce mot s'est naturalisé en France, grâce à la ville d'Orléans, et de France il a passé l'Atlantique pour baptiser l'un des États de la république américaine. A mesure qu'on y regarde de plus près, on aperçoit un plus grand nombre de rapprochements à l'œuvre de la civilisation. Le langage de ces vieilles populations, étouffé en apparence, n'est pas mort tout à fait; il reparaît par intervalles, dans une allusion mythologique, dans un nom de pays, dans un nom de personne. — M. d'Arbois de Jubainville croit que les principes généraux posés par M. Bressy ne peuvent guère être contestés. Les coutumes religieuses des Romains contiennent des éléments empruntés aux Kirouques et qui ne sont pas indo-européens; telle est la doctrine que le gauche dans l'art des Kirouques était de son augure, et non le droit. Mais il y a quelques détails qui jusqu'à plus ample informé peuvent être discutés. Ainsi le mot *uul*, « soleil », et le nom des *Aurelii*, primitivement *Aurelii*, semblent dériver de la même racine que le latin *aurore*, dont l'origine paraît indo-européenne. — M. Bressier ajoute quelques observations de détail.

— *Séance du 12 juillet* : M. Clermont-Ganneau relève la lecture de son mémoire sur la déesse Tanit et le culte de Déméter et de Perséphoné à Carthage (voir séance du 21 juin). Trois inscriptions de Carthage mentionnent une déesse mère, appelée *Aziza* ou *Tham*; dans l'une de ces inscriptions, elle est mise en rapport avec une déesse nommée *Baalat Ha-Bétri*. M. Clermont-Ganneau voit dans cette dernière, non point une Phénicienne, une déesse liby, et reconnaît dans la couple divin Déméter et Perséphoné. Il rappelle que, d'après Dodrès de Sicile, le culte de ces deux déesses grecques fut introduit officiellement à Carthage en 307 avant J.-C. On s'explique aisément le fait; les Carthaginois, au cours d'une campagne malheureuse en Sicile, cherchaient à se rendre favorables les deux déesses protectrices de la grande île. D'autre part, deux inscriptions puniques assimilent à la déesse mère une mentionnée la grande déesse carthaginoise Tanit-Paéa-Baal. Le rapprochement de la Tanit carthaginoise et de la Déméter aréopique en résulte nécessairement. La fête de Déméter se célébrait, d'ailleurs, sur les plus anciennes monnaies de Carthage, et l'on sait quelle importance eut, dans la période romaine, le culte de la Cérès africaine dont l'identification avec Tanit n'est pas douteuse.

M. Héron de Villefosse fait connaître le résultat des fouilles opérées à Carthage pendant le mois de mars. Le millier d'objets des quarante tombes explorées ne présente pas de particularités nouvelles. À noter la découverte d'un cylindre creux surmonté de sept vases communicants, avec d'une tête de Hathor et d'une tête de vache. C'était probablement un lampadaire. On a retrouvé des objets analogues à Hama, dont quelques-uns portent un beaucoup plus grand nombre de vases (40 à 50). Ces objets sont comme le cylindre africain de ce siècle ayant l'air chrétien.

— *Séance du 19 juillet* (C. 7, reproduit d'après la Revue Critique).

M. Deulafoy expose que, au cours des études qu'il poursuit sur David et la société davidique, il a été amené à rechercher les causes originales du prophétisme et de son influence sur le peuple. Saül, un prophète dans le sens réel du mot, n'était pas un esprit sain, mais les débuts de sa carrière et sa mort témoignent d'une âme libre. Pourtant, il eut une existence partagée entre l'abattement et la colère, et faillit compromettre les destinées de la monarchie naissante. Un pareil désaccord s'explique quand on aura reconnu l'existence et la véritable nature des crises où tombaient ce monarque et les royautes. Saül et les prophètes étiés, en réalité, des névropathes chez qui la même réaction les caractères de nos épileptiques de grande hystérie dont l'histoire offre, à diverses reprises et à des siècles de distance, des exemples si frappants. M. Deulafoy emprunte d'abord à la Bible la description des crises mystiques que se procuraient les royautes, puis il énumère les épidémies de grande hystérie, depuis la shoche ou dans de Saint-Guy et le tarentisme, qui sévirent au ^{xv}^e siècle en Allemagne et en Italie, jusqu'à la possession de Joss qui se renouvela chaque année dans le nord de l'Espagne, à l'occasion de la fête de sainte Otrava, patronne de la ville. Ces premières comparaisons montrent que, dès l'époque de Samuel, la grande hystérie de forme contagieuse régnait chez les Hébreux. Elle était, d'ailleurs, aliénée et, comme la majorité des épidémies aliénées, susceptible à son corrélation religieuse et à une dépression physique et morale occasionnée par des fleurs et de longues privations. Les versets consacrés d'une manière spéciale aux crises de Saül confirment ces conclusions et les précisent. C'est, tour à tour : l'imitation du monarque aux pratiques du prophétisme, ses fureurs causées par les sons de la harpe, comme les crises de chorée, de tarentisme, et les colères des démoniaques tout allumées par des concerts de Bible ou de violon ; sa singulière attitude après la mort de Goliath ; son désir opisthote de tuer Uriah, puis son fils aîné, Jonathan, et enfin la condamnation et le massacre des lévites de Nob repandent encore sa colère et à la même hémorrhée des démoniaques. On relèvera plus tard la scène de contagion si curieuse et si bien décrite où succombant, tour à tour et par fois lui, les agresseurs eux-mêmes et Saül lui-même. L'accès du monarque reproduit exactement les prodromes et les phases cliniques d'une attaque en parfait accord avec la grande hystérie de forme démoniaque (hys-

l'éro-démonsopathie dont Saül était atteint. Il résulte de ces constatations que Saül est d'abord des crises passagères soulevées de longs répit; puis le mal s'aggrave, les accès se rapprochent, et des lors il n'a plus la responsabilité de ses actes, il offre la folie et subit la domination d'une idée fixe, même dans les périodes de rémission. Une simple blessure à son amour-propre suffit pour l'entraîner en haine, et, aveugle dans sa fureur, il s'acharne à poursuivre les provocateurs inconscients de sa colère. Outre les lumières qu'elle jette sur le prophétisme, cette enquête grandit David en ce qu'elle permet de porter un jugement définitif et tout à sa gloire sur ses rapports avec Saül. Elle témoigne aussi combien la Bible reste sincère en face d'un mal, dont elle ignore le mal, et sa victime, dont elle n'exalte ni la générosité ni la longue patience, et elle atteste en cela la valeur historique des chapitres consacrés au fils d'Isaï. Enfin, elle montre les causes matérielles de la multiplication et rapide des voyants et de leur influence considérable sur le peuple. Si on lui abstraction du côté religieux, ces causes totales, pour une large part, aux caractères pathologiques de prophétisme et à la forme contagieuse, qui prédisposaient les esprits quand ils ne les dominaient pas.

M. Salomon Reinach présente une statuette de bronze de Minerve, de style grec archaïque, récemment découverte près des Dardanelles et acquise par le Musée de Constantinople. Cette statuette reproduit un type dont on ne connaît-ait encore qu'un seul exemple dans la statuaire, mais qui est celui d'un colosse de bronze décrit par l'historien Nicétas et détruit à Constantinople en 1203. M. Reinach donne des raisons pour croire que ce colosse était la Minerve du célèbre temple de Lindos, à Rhodes. Ce type archaïque se transforme à l'époque de Phidias, mais sans que la tradition fût brusquement interrompue. On en retrouve encore l'influence dans la Minerve en or et en ivoire du Parthénon, comme aussi dans la Minerve colossale dite Promachos, œuvre de Phidias, sur l'Acropole. Suivant M. Reinach, nous aurions conservé une copie exacte de cette dernière statue dans une figurine de bronze découverte près de Calabrate et achetée par le Musée de Boston.

M. Valois fait une lecture sur l'origine du titre de roi très chrétien attribué aux rois de France. Les uns ne le font dater que du règne de Louis XI; les autres le font remonter au baptême de Clovis. La vérité se trouve entre ces deux opinions extrêmes. En tant que titre héréditaire exclusivement réservé aux rois de France, cette formule remonte à la fin du xiii^e siècle, probablement aux dernières années du règne de Charles V. Mais, bien plus anciennement, ce même titre a été accordé par l'Eglise aux souverains de la France comme un *éloge individuel*. Ce fait est particulièrement frappant sous Pépin le Bref et sous Charlemagne, puis sous Louis le Jeune et sous Philippe-Auguste.

— Séance du 26 juillet : A propos d'un récent ouvrage du Dr Loening, M. Munz donne de nouveaux renseignements sur les *épées d'honneur ou épées béni-* *dictes* jadis par les papes, le jour de Noël, à quelque seigneur ayant bien

mérité de l'Église. C'est une pratique analogue à celle des « roses d'or » étudiée naguère par M. Minis. Le pape choisissait le destinataire après nomination du Saint-Colège et y joignait le plus souvent un bref ou même une bulle sous le pape. D'après une tradition unanime, celle-ci devait être en, due ou marquée. M. Minis a retrouvé une vingtaine de ces épées d'honneur que leur piédestal même exposait à toute sorte de dangers. Il a retrouvé aussi les notes des ecclésiastes qui les complétaient et a pu relever leurs prix de vente parfois très considérables. La dernière qui ait été donnée fut décrétée en 1825 au duc d'Angoulême, mais actuellement encore l'épée d'honneur et le chapeau durci sont exposés chaque année pendant la vigile de Noël et le jour de Noël, à côté de l'autel, dans la chapelle papale.

— *Séance du 9 août* : M. Weil fait connaître un nouvel hymne démonté à Delphes, le quatrième, un peu antérieur aux précédents puisqu'il date du dernier tiers du III^e siècle avant notre ère. C'est un pièce, sans notation musicale, consacrée à l'histoire du dieu et à des événements contemporains de l'auteur. Le texte confirme que les travaux de reconstruction du temple, continués pendant tout le III^e siècle, furent poussés plus activement après la guerre sacro-sa et le pillage du sanctuaire par les Phocéiens. L'auteur du poème prône le panhellénisme et chante par avance le jour glorieux où le temple sera rebâti dans toute sa splendeur et défendu contre de nouvelles déprédations par de puissants protecteurs. On reconnaît ici l'inspiration des princes iono-chrétiens qui dirigeaient alors le conseil amphictyonique.

— *Séance du 16 août* : M. Hamolle, directeur de l'École d'Athènes, donne lecture d'un mémoire sur les reconstructions ou modifications du temple de Delphes et présente les relevés du temple par MM. Tournai et Blot. Contrairement à l'assertion de Pausanias, le temple qui existait de son temps n'était pas l'œuvre des Alcmanides, remontant au VI^e siècle ; celle-ci fut détruite par un tremblement de terre dont M. Hamolle relève les traces aux divers états de l'édifice. Des débris de ce temple ancien furent employés dans la reconstruction ; celle-ci se fit vers la fin du I^{er} et au II^e siècle ; aucune des pièces architecturales retrouvées ne peut être antérieure à cette époque. Les travaux furent donc exécutés entre 350 et 200. M. Hamolle a donné une explication complète du plan du temple.

M. Clermont-Ganneau présente les photographies des monuments funéraires qu'il a trouvés l'hiver dernier à Rhoma, anciennement Lepis Magna, et reprend à ce propos l'interprétation du manuscrit d'E-Amroual dont l'Académie s'est déjà occupée. Les scènes qui décoraient ce manuscrit sont empruntées à la légende d'Orphée cherchant Eurydice aux enfers. On ne comprenait pas pourquoi les deux personnages allaient rentrer aux enfers plutôt que d'en sortir. M. Clermont-Ganneau montre que la dégradation vint le moment où Orphée se refusait pour voir Eurydice, sans tenir compte de la défense de Proserpine, ce qui a pour conséquences le retour définitif d'Eurydice aux enfers. Il propose aussi diverses

rectifications au premier défillement, dont la plus importante porte sur les premiers mots. Il les lit ainsi : « ie-elone Bepheime » = « aux lieux Bepheim », ce qui correspond exactement aux « Iux Maubus » latins. M. Clermont-Ganneau fait ressortir l'importance de cette identification pour la détermination des Bepheim de la Bible.

— *Séance du 21 août* : M. Dumortier fait connaître une inscription du v^e siècle trouvée à Delphes, qui contient une partie du code de la pénétrée des Héliastes. Ce document apporte les plus précieux renseignements sur les conditions d'entrée dans la pénétrée, sur les obligations liturgiques des membres, les rites des fêtes locales et, d'une façon générale, sur les cultes delphiques.

M. Théodore Reinach conteste l'assimilation généralement admise de la bataille de Megdolon, mentionnée par Hérodote, avec la bataille de Megiddo, mentionnée par la Bible. Le pharaon Necho battit à Megiddo les Assyriens, non les Juifs ou les Philistins, en 604, trois ans avant la chute de Ninive.

— *Séance du 30 août* : M. Oppert revient sur l'assimilation proposée par M. Reinach. Hérodote raconte que Necho, après sa victoire, s'empara de Cadysia, grande ville de Syrie. C'est à tort qu'on a identifié celle-ci avec Jérusalem ou avec Gaza. Son nom signifie « la sainte » ; c'est la Métropole des Omzi, aujourd'hui Dorchlis.

— *Séance du 6 septembre* : M. Clermont-Ganneau, s'appuyant sur la lecture soignée d'un nom syriaque de la *Vie de Pierre l'Évêque* (« Pelca » au lieu de « Palca »), montre que c'est la transcription syriaque d'un mot grec signifiant « colombe ». La localité dont il s'agit était située à proximité d'Ascalon, où s'élevait le temple d'Aphrodisie, le plus ancien, au dire d'Hérodote, et où la colombe était en grand honneur. La même chose se retrouve dans le nom de la localité arabe de Hamami, ce qui, en arabe, signifie « colombe ». Cette identification tend à prouver que l'occupation de l'ancienne Ascalon n'est pas où se trouvent aujourd'hui les ruines de Ashdod, sur le bord de la mer, mais à El-Medjidi, de quatre kilomètres plus à l'intérieur. Ascalon, comme la plupart des villes philistines (Gaza, Asdot, etc.), se serait donc élevée à l'intérieur des terres, mais ayant eu, au bord de la mer, au guise de port, une petite ville dépendante. — M. Clermont-Ganneau a continué dans la séance du 20 septembre l'étude des données géographiques fournies par la *Vie de Pierre l'Évêque*.

M. Oppert qualifie de *deux banquiers et numismates* le *deux-soleil* adossé à Sippou, deux mille ans avant notre ère, d'après des textes récemment publiés.

— *Séance du 13 septembre* : M. Clermont-Ganneau, corrigeant la lecture d'un texte arabe trouvé en Égypte, montre qu'il relate un acte de dévotion d'un certain Aterem, Israélite comme le prouve son nom, au dieu égyptien Horus.

M. Homolle donne la description du Trésor du dieu Ephraïm, à Delphes, et pense qu'il y reconnaît plutôt le Trésor de Gaius. Il présente les photographies des chapiteaux actuellement exploités et des objets récemment découverts.

— *Séance du 27 septembre* : M. Halévy donne une nouvelle interprétation de

diverses inscriptions mal comprises. La première, phénicienne, mentionne les vœux adressés au dieu Moloch-Poésidon par un prince de Lapithos (Chypre) à l'occasion du centième anniversaire de son père. La troisième appartient à un bas-relief où sont figurés le roi Barrakoub et ses soldats; elle apprend l'existence d'un nouveau dieu semitique, *Bilwereth*. La quatrième, du VII^e siècle avant notre ère, rappelle la construction de deux temples dédiés aux dieux des rois de Samal, afin qu'ils soient pourvus d'une maison d'hiver et d'une maison d'été.

Publications récentes. — La « Bibliothèque d'études » des « Annales du Musée Galien » vient de s'acquiescer d'un volume, le cinquième de la collection, qui sera accueilli avec une particulière faveur. C'est la première partie du *Voyage dans le Laos* par M. Aymonier, actuellement directeur de l'École coloniale. Ce beau volume, orné de trente-trois cartes, est à proprement parler le journal du voyage d'exploration accompli par le commandant Aymonier et par ses compagnons cambodgiens à la fin de l'année 1883 et en 1884 dans le Laos. Ce voyage faisait suite à l'exploration épigraphique entreprise en 1882 et 1883 par le vaillant officier dans la plus grande partie du royaume cambodgien et dans les provinces voisines du Cambodge placées sous la domination du Siam. Nos lecteurs se souviennent avoir vu, dans la *Revue*, un écho des plus instructifs de cette campagne; dans les articles que M. Aymonier a adressés aux *Telugu* et à leurs collègues (voir t. XXIV, p. 197 et 201), et l'on sait quelle précieuse moisson épigraphique il a rapportée en France. L'ouvrage nouveau qu'il fait paraître dans les *Annales du Musée* contient aussi des renseignements intéressants sur des coutumes religieuses ou des superstitions locales, mais ils sont disséminés à travers le livre, sans groupés dans une étude d'ensemble. L'auteur, en effet, note au fur et à mesure de son passage les particularismes qui le frappent, géographiques, ethnographiques, moeurs, religieuses, etc., sans que celles se soit dévouée devant lui, sans autre souci que de reproduire fidèlement ses observations. Il donne des faits, non des dissertations. Ainsi, dès le début du voyage, à Sambok, il fait un tour dans le village avant de continuer en route : « Dans la pagode, dit-il, sont quelques femmes endimanchées au type de sauvagesses, sales et le nez écarté. Comme la généralité des pagodes du village au Cambodge, celle-ci, construite sur un petit remblai, présente un toit de simple paille sur des colonnes. L'autel, en briques et plâtre, supporte une statue du Bouddha plus grande que nature, en bois ou en plâtre verni. Près du temple, dans une petite hutte, sont alignées les antiquités divinisant un Vishnou grossier de plâtre en bas-relief et un petit linga sur socle avec rigole pour l'écoulement des eaux hémérales. Ces deux ne sont plus que des grâces » (noté la). Les Cambodgiens de nos jours leur rendent encore hommage, les invoquent et abasment en leur honneur de petites baguettes sacrificielles » (p. 2-4).

Cette rapide esquisse de la pagode de Samlok n'offre-t-elle pas un piquant rapproché de l'histoire religieuse de l'Indo-Chine, et la « petite fable », à côté de la « pagode de Samblin », ne vaut-elle pas beaucoup de légendes de philosophie religieuse? Ce livre est plein d'observations analogues, prises sur le vif, et qui font penser aisément le lecteur sur les innombrables torrents et rapides qu'il traverse ou remonte en compagnie des voyageurs.



Notre collaborateur, M. Derenbourg, vient de publier dans le Rapport annuel de l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, un *Nouveau Mémoire sur l'épigraphie minéenne d'Égypte inscrite sous Ptolémée, fils du Ptolémée* (Paris, Leroux), accompagné d'une belle planche en héliogravure linéaire. Chargé en qualité de directeur-adjoint des conférences sur l'Islamisme et les Religions de l'Arabie, M. Derenbourg avait donné, dès l'an 1893, une première édition de ce texte unique en son genre dans le *Journal asiatique*. Depuis cette époque plusieurs travaux ont paru sur le même sujet, au point que le premier éditeur a pensé qu'il y avait intérêt à reprendre le déchiffrement et le commentaire de l'inscription à nouveaux frais pour dresser en quelque sorte le bilan de la discussion scientifique qu'elle a provoquée.

Si ce court mémoire se rattache aux études d'épigraphie minéenne que M. Derenbourg poursuit depuis plusieurs années avec un succès croissant à l'École des Hautes-Études, deux autres de ses récentes publications se rattachent à son enseignement de l'arabe à l'École des Langues orientales vivantes. L'auteur de la *Vie d'Abouham* a jugé qu'il serait utile de mettre à la disposition de ses lecteurs une traduction exacte, complète, du document original d'après lequel il a reconstitué la biographie de son émir. De là provient le volume qui a paru chez Leroux au commencement de 1895 (*Souvenirs historiques et réels de Abouham par un émir arabe du xii^e siècle. Autobiographie d'Abouham Ibn Mouhammad intitulée l'Instruction par les exemples* (traduction française d'après le texte arabe).

Enfin, c'est encore à l'École des Hautes-Études, mais à la Section des Sciences historiques et philologiques où M. Derenbourg enseigne également, que se rattache une troisième publication importante qu'il a fait paraître cette année, comme 100^e fascicule de la Bibliothèque de cette Section, avoir une nouvelle édition du texte arabe de l'*Al-Fakhr, Histoire du Khalifat et du vicariat, depuis leurs origines jusqu'à la chute du Khalifat Abbasside de Bagdad (661-1258) avec des préliminaires sur les principes du gouvernement* (Paris, Bouillon). L'introduction de cet ouvrage a été tirée à part, à un petit nombre d'exemplaires, et contient des renseignements détaillés sur l'auteur, son centre et les manuscrits dont s'est servi l'éditeur. L'auteur, Ibn Al-Tikfak, passe en revue tous les rurs de la dynastie Abbasside et leurs vices. Son Manuel de politique et d'histoire musulmane, devenu classique par les extraits qu'en donnent la plupart des christoma-

elles arabes, offre de l'intérêt pour l'histoire de la religion comme pour l'histoire politique.

Notre collaborateur, M. Amelineau a publié chez Klincksieck une Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale renfermant des textes bilingues du Nouveau Testament (tiré des « Notes et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres Bibliothèques », t. XXXIV, 2^e partie). Six planches reproduisent en phototypie des fragments grecs de ces manuscrits. Ce sont malheureusement des parchemins fragmentaires parfois en bien mauvais état; tels qu'ils sont, ils apportent néanmoins, dans les parties suffisamment conservées, un précieux complément à la documentation du texte biblique. Ils font partie des parchemins coptes auxquels il y a neuf ans par la Bibliothèque Nationale, et dont le catalogue, dressé par M. Amelineau, n'a pas encore été publié. Dans la présente notice, l'auteur ne s'occupe que des passages bilingues de ceux de nos manuscrits qui sont composés de fragments du Nouveau Testament, c'est-à-dire des passages où le texte grec est joint au texte copte, le plus souvent au verso du feuillet, et des quelques fragments où le texte grec existe seul sans être accompagné du texte copte. Il est regrettable que ces manuscrits ne soient pas datés. M. Amelineau a préféré ne pas traiter à leur propos la difficile question des parchemins écrits en lettres arabes. Il nous apprend seulement que les fragments en question ne sont ni du même âge ni du même type d'écriture, quoiqu'ils proviennent tous du même monastère de Schemoun, sur la rive gauche du Nil, au bas d'Abkhim, le Monastère blanc. Cependant il paraît probable que le premier et le cinquième manuscrit sont du 11^e siècle, le troisième, le quatrième, le septième et le huitième peut-être du 12^e siècle, ce qui nous reporte à un passé déjà très reculé. Après la reproduction des textes, appartenant surtout aux Évangiles (un seul passage de la 1^{re} Épître aux Corinthiens), M. Amelineau donne la liste des variantes fournies par ces textes, mais sans les comparer avec les lectures des principaux groupes de manuscrits du Nouveau Testament. La plus curieuse de ces passages est certainement celui du troisième manuscrit où l'on trouve la fin de l'Évangile de Marc (c. 16, 7-18). Après le v. 8 et avant la fin inauthentique de l'Évangile (vv. 16-18), il y a, dit M. Amelineau, une longue remarque montrant que la suite n'était pas considérée comme absolument authentique; malheureusement elle est complètement illisible en certains passages. La partie finale numérotée nous donne l'épilogue plus ou moins du deuxième Évangile à peu près tel qu'il se trouve dans le codex L et dans la version plétozoméenne. Il faut observer encore que, après avoir reproduit cette fin authentique de l'Évangile, le manuscrit présente de nouveau plusieurs lignes illisibles et donne une seconde fin le v. 8 qu'il porte déjà plus haut, pour continuer en donnant la fin comme dans le texte reçu. Les variantes fournies par les autres passages sont toutes importantes. Il serait évidemment toujours qu'un paléographe complétât les coupes de plus près avec

les lignes manuscrites, pour en établir la valeur et même pour établir la chronologie des textes qui ont été utilisés par les auteurs de ces manuscrits latéens.

Nous recevons de la maison Hachette un fort volume in-42, *Le Congrès des Religions à Chicago en 1893*, par M. H. Bonet-Maury. La Revue consacrerait volontiers un article spécial à ce livre. Nous désirons toutefois le recommander dès maintenant à l'attention de nos lecteurs. Ils y trouveront, sous la plume d'un témoin oculaire du Congrès, le meilleur et le plus fidèle tableau de ce qui s'est dit et fait dans cette mémorable assemblée, et cela sous une forme moins aride que dans les deux énormes volumes publiés en Amérique et en Angleterre. Le livre de M. Bonet-Maury, en effet, présente sous forme narrative et d'après les procès-verbaux authentiques du Congrès, publiés par le Rev. J. H. Barrows, les actes de ce Concile unique dans son genre, qui a rassemblé dans des entretiens pacifiques et amicaux les représentants de dix religions, de quinze races différentes. L'auteur, après avoir résumé les préliminaires et esquissé la physionomie générale de l'Assemblée de Chicago, a groupé les discours prononcés, suivant l'ordre des articles du programme, et les a reproduits dans les termes mêmes des orateurs.

Les matières peuvent se ramener à ces trois chefs : I. La religion en soi : universalité de la croyance en Dieu. L'idée d'un Dieu unique, père de tous les hommes. La vie future. — II. La religion dans ses rapports avec la famille, les sciences, arts, lettres, la morale, les problèmes sociaux, l'humanité. — III. La situation actuelle dans la religion : perspectives d'union des Églises chrétiennes et d'union religieuse de la famille humaine. — La religion universelle et définitive.

Ajoutons que le volume de M. Bonet-Maury se termine par un index donnant les noms des personnes qui sont mentionnées par l'auteur au cours de son exposition et qu'il est orné de quelques portraits, dont le premier, comme de juste, nous fait connaître la belle et sympathique figure de John Henry Barrows, le président du Congrès.

Nous avons déjà parlé du beau mémoire de M. Fournier, *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Eleusis* (voir Revue, t. XXXI, p. 232 et suiv.), et nous nous proposons d'y revenir encore, à cause de l'importance capitale des conclusions de cette étude pour l'histoire religieuse de la Grèce. Il y a intérêt à recueillir les observations que cette thèse provoque de la part des juges compétents. A ce titre nous reproduisons celles que M. Salomon Reinach a insérées dans la Revue critique d'histoire et de littérature (n° 29, p. 24 et suiv.) :

« La théorie de M. F. comprend deux parties, l'une portant sur l'origine, l'autre sur la nature des mystères. Les mystères, tels qu'ils existent à l'époque classique, résultent de la superposition de deux religions hétérogènes importées,

l'art essentiellement agricole, l'autre plus particulièrement mystique. A cette époque aussi, le caractère le plus important de l'initiation est une sorte de mise en tableau du Livre des Morts égyptien, accompagné de commentaires oraux. Plus spécialement, nous ne trouvons qu'un symbolisme élémentaire et grossier.

« On entrevoit tout de suite l'objection : à quoi sert l'hypothèse de la première migration égyptienne ? Si M. F. s'était contenté de dire qu'au *xix^e* siècle, ou déjà au *xiv^e* ou au *ix^e*, la Grèce, sortant de son premier moyen âge, s'est ouverte très largement aux influences du dehors, on ne pourrait qu'être d'accord avec lui, tout en se demandant si les influences égyptiennes ne se sont pas exercées par l'entremise des colonies lointaines de l'Égypte, comme les influences assyriobabyloniennes par celle des colonies de l'Asie Mineure. On conçoit sans peine, vers ce temps-là, qu'un Grec revenant d'Égypte ait apporté le rituel secret d'Héraclès. Mais quand il est question de la religion d'Isis et d'Osiris introduite dans la Grèce préhistorique par l'effet de la domination des Égyptiens ou des Phéniciens dans la mer Égée, M. F. ne permettra ni douter ni soupçon de l'archéologie, dont il a lui-même tiré jusqu'ici le témoignage.

« Lorsqu'un peuple policé entre en contact avec un peuple de demi-sauvages, — c'est ainsi que M. F. se figure les Grecs du *xix^e* siècle, — il leur apporte, comme les Romains aux Gaulois, des dieux, une écriture, une industrie. Or, le résultat le plus clair des études récentes sur la Grèce mycénienne, c'est que le fond de sa civilisation n'est pas égyptien. Ses dieux ? mais nous les connaissons par les gemmes laéziennes, où il n'y a ni un Apollon, ni un Anubis, ni une Isis — pas plus, du reste, qu'un Gilgamesh, un Enkidu ou une Ishtar. Son écriture ? mais M. Evans vient de montrer (M. F. ne pourrait le savoir encore) qu'elle se rattache à une syllabaire chypriote et hittite, n'ayant rien de commun avec les hiéroglyphes égyptiens. Son industrie ? mais les armes, les vases de Mycènes ne sont pas ceux de l'Égypte, et, pour s'en tenir que sur un point, la fibule, familière aux Mycéniens, est inconnue sur les bords du Nil.

« M. F. dit que les céréales n'étant pas indigènes en Grèce, Déméter, qui passe pour les y avoir introduites, devait être une divinité étrangère. Mais, d'abord, nous ne savons pas où les céréales sont indigènes ; M. F. prête à M. de Candolle, touchant leur origine méso-potamienne, une assertion qui n'est singulièrement attestée par le contexte et qui, d'ailleurs, n'a que la valeur d'une opinion. En second lieu, la thèse de M. F. l'obligerait à placer l'introduction des céréales en Grèce au *xix^e* siècle seulement. Mais cela est démenti de la façon la plus formelle par la stratigraphie d'Hissarlik, où la bié paraît dans la salle brûlée de Schliemann, auparavant, probablement de beaucoup, à l'an 3000 (cf. *Journal of Hellenic Studies*, t. XIV, p. 226). En disant que les anciennes statues lacustres de la Saône, où l'on trouve également des céréales, sont également fort antérieures à cette date, je lui peut-être mordre M. Foucart ; mais il faut bien se prendre son parti et reconnaître que l'humanité et la civilisation sont vieilles, ailleurs encore que là où des documents écrits en font foi.

« Il n'y avait pas de mystères qu'à Eleusis. On en connaissait de fort anciens en Thracie, en Attique, à Samothrace. Ceux de Gouze en Crète passaient pour les plus anciens de tous : c'est de là, dit-on, que Démétré, enseignant la culture du blé, porta en Attique, en Sicile, en Égypte. Démétré cette prétention des Crétois nous entraînerait trop loin; contentons-nous d'ajouter une observation. Si l'explication de M. F. vaut pour Eleusis, elle doit également se vérifier pour Samothrace; or, Hérodote, qui connaissait l'Égypte, dit expressément que les mystères des Calabres sont phéniciens (II, 51). Un autre passage de cet historien (III, 37) paraît prouver que vers le même siècle les Cabires, eux aussi, s'égyptifièrent, peut-être par l'entremise des Phéniciens. C'est ce que l'on constate également pour Eleusis et ce que M. F. a parfaitement noté. Mais au-dessous de cette couche égyptienne ou phénicienne — car l'influence directe de l'Égypte est toujours difficile à admettre — il y avait un fond indigène que M. F. est porté à méconnaître. Ce fond, comme celui de l'orphisme, est thraco-phrygien, thraco-phélogique, tout ce que l'on voudra, mais il est européen. M. F. ne s'est pas encore fait à l'idée qu'il existe une très vieille civilisation européenne, et même une très vieille philosophie européenne, dont le druidisme est une épreuve à l'époque historique. Cette civilisation nous a été révélée par l'archéologie des préhistoriques qui, grâce à Schliemann, dombe aujourd'hui la main à l'histoire. Je devrais peut-être dire qu'elle la lui tend, et que l'histoire n'est pas bien empressée de la prendre; je crains que M. Foucart ne me contredise par là-dessous. »

..

Parmi les livres ou brochures relatifs à nos études, nous signalerons encore :

1° La thèse française de doctorat en lettres de M. H. de La Ville de Mirmont : *Apollonius et Virgile. La mythologie et les dieux dans les Argonautiques et dans l'Énéide* (Paris, Hachette; in-8 de vii et 776 p.), laborieuse comparaison de toutes les données fournies par chacun des deux poètes sur les principales divinités de l'Olympe, recueil de matériaux très précieux dont la conclusion ne s'impose pas.

2° *Dionysos. Étude sur l'organisation matérielle du théâtre athénien* (Paris, Klincksieck; in-16 de vii et 328 p.) par M. O. Nourry, professeur à la Faculté des lettres de Toulouse, où l'on trouvera un résumé clair et bien ordonné des connaissances actuelles sur le théâtre grec. Le premier chapitre est consacré aux rites dionysiaques.

3° Un intéressant article de M. Salomon Reinach sur la Religion des Galates, dans la troisième livraison de la « Revue Celtique ».

4° La thèse latine de M. A. Malmory : *Quid Luxovienses monachi, discipuli sancti Columban, ad regulam monasteriorum atque ad communem profectum contulerint* (Paris, Bouillon; in-8 de 96 p.), où l'auteur étudie la règle de saint Colomban, les réformes opérées à Luxeuil par l'introduction de la règle de saint Benoît et l'influence des missionnaires formés à Luxeuil sur les pra-

tiques de la péninsule. — La Revue consacrera plus tard un article spécial à la thèse française de M. Mahury sur saint Cassaire d'Arles.

24 Une *étude et notes étendues sur Saint François d'Assise*, par M. Ed. Beauregard, professeur à la Faculté de droit de Grenoble, publiée dans les « *Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble* » (t. VI, n° 2), à propos du livre de M. Paul Sabatier.



Nécrologie. — La science talmudique a perdu l'un de ses plus éminents représentants, et la France l'un des maîtres les plus autorisés de la philologie hébraïque et arabe en la personne du vénérable Joseph Derenbourg, décédé subitement à Rome durant une cure qu'il faisait, comme il en avait l'habitude chaque année, dans cette ville d'eau. Ses obsèques ont été célébrées à Paris le 4 août, mais il n'est pas encore trop tard pour lui rendre hommage ; car, ainsi que l'a fort bien dit M. Maigron sur sa tombe, « la mémoire de ses collègues lui restera fidèle et pour lui la mort ne sera pas l'oubli. »

Sa longue et belle carrière a été tout entière consacrée à l'enseignement et à la science. Il était né en 1811 à Mayenne, alors française. Dès la maison paternelle il fut initié à l'hébreu, et de bonne heure il se familiarisa avec le Talmud ; l'hébreu talmudique était pour lui en quelque sorte une langue vivante. Mais, à l'exception de beaucoup de talmudistes possédant ce même avantage, il avait reçu, au contact de la société moderne et de la science moderne, une largeur d'esprit qui, sans le débarrasser en aucune façon de la communauté dont il procédait, l'éloignait des certitudes superféculées et qui assurait à ses jugements une autorité incontestée. Disciple de Quatremère, de Reinald, de Cassan de Perceval, il se familiarisa avec l'arabe non moins qu'avec l'hébreu. Pendant de longues années il fut correspondant des lettres orientales à l'Imprimerie nationale. En 1831 il fut nommé membre de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres. En 1877, il inaugurait à l'École des Hautes-Études l'enseignement de l'hébreu rabbinique et talmudique et introduisant ainsi à la Sorbonne un genre d'études qui n'était représenté nulle part en France, en dehors du Séminaire Israélite.

De nombreuses contributions aux revues savantes juives l'avaient déjà fait connaître dans le monde spécial des talmudistes ; ses éditions des *Psalmes de Lohman*, du *Guide du Lecteur*, sa réédition des *Séances de Horvitz*, lui avaient valu les suffrages des amateurs ; son *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (1^{re} partie, 1867) répandit son nom dans les sphères plus étendues des historiens et des théologiens. Combien il est regrettable que M. Derenbourg n'ait pas pu mettre à exécution son projet de publier une seconde édition de cet ouvrage remarquable et de le compléter par la rédaction de la seconde partie ! Mais d'autres travaux l'absorbaient, tantôt des mémoires ou des notices sur des points spéciaux dans le *Journal asiatique*, la *Revue des Études juives*, etc., tantôt sa collaboration au *Corpus des Inscriptions talmudiques*, tantôt encore

des publications comme son livre sur Jean de Capoue ou son édition illustrée des Commentaires d'Ibn Saïd al-Fayoumî.

Dans les dernières années de sa verte vieillesse, sa vue s'affaiblit de plus en plus et finalement l'abandonna tout à fait. Il dut y suppléer par le concours de lecteurs et en faisant appel à son prodigieuse mémoire. Son caractère n'en fut pas altéré. Il resta jeune de cœur et d'esprit jusqu'à son dernier jour, toujours bienveillant et disposé à rendre service à ceux qui invoquaient fréquemment l'assistance de ses connaissances très spéciales.

La science islamique n'est plus représentée aujourd'hui dans notre haut enseignement; la chaire même dirigée par M. Joseph Derenbourg à l'Ecole des Hautes-Études a été affectée à une autre destination, lorsque son titulaire a pris sa retraite peu de temps avant sa mort. Il faut espérer que cette lacune ne subsistera pas et qu'il sera possible de rendre une nouvelle vie chez nous à un ordre d'études qui, pour être spécial, ne s'en applique pas moins à une littérature considérable.

ALLEMAGNE

L'un des plus heureux résultats de l'essor, qu'ont pris en cette fin de siècle les études d'histoire religieuse générale, est d'avoir porté un nombre croissant d'étudiants à faire de nouvelles recherches sur la vie religieuse du monde antique avant l'ère chrétienne, de manière à dégager l'apport du monde païen dans la constitution du christianisme et à rendre plus sensibles les points d'attaches que les nouvelles croyances d'origine juive ou orientale trouveront dans les croyances populaires païennes les païens. En Allemagne notamment, paraissent depuis quelques années toute une série de travaux, tels que ceux de MM. Dietrich, Rhode, Arich, qui ont pour objet d'éclaircir la question encore si obscure des croyances relatives à la vie future, aux pénitences et aux initiations qui devaient assurer une destinée lumineuse à leurs protagonistes.

C'est à cet ordre de préoccupations qu'il faut rattacher le volume que M. le professeur E. Maass vient de publier chez Beck, à Munich : *Orphica. Untersuchungen zur griechischen, römischen, christlichen Jenseitslehre und Religion*. Il y a, dans cet ouvrage, de savantes recherches et des matériaux judicieusement rassemblés, mais la lecture en est difficile et la thèse qui y est soutenue semble fautive. Non seulement, en effet, M. Maass soutient l'origine purement grecque d'Orphée, mais encore il voudrait nous montrer que le culte orphique avait été de bonne heure patronné par l'État athénien, et qu'il avait acquis officiellement une importance à peine moindre que celle des mystères éleusiniens, avec lesquels il eut d'ailleurs eu d'étroites relations. De même l'auteur semble accorder une valeur trop générale à la représentation connue de la descente de Vénus aux enfers. Par contre, les diverses traditions relatives à Orphée sont bien étudiées, et la critique des éléments divers dont se composent

les figures orphiques est bien menée. On lira aussi avec profit ce qu'il dit sur l'influence de l'orphisme dans les Apocalypses chrétiennes.

Nous nous bornons à signaler les ouvrages suivants :

1° *Mos Krendel, Josephus und Lukas* (Leipzig, Haessel; in-8 de xiv et 355 p.), dans lequel l'auteur a voulu établir jusqu'aux plus petits détails la dépendance littéraire du troisième évangéliste, aussi rédacteur des Actes des Apôtres, à l'égard de l'historien juif Josephus. Qui veut trop prouver ne prouve rien. La comparaison du vocabulaire des deux auteurs rendra néanmoins des services.

2° *Michel Brumgarten, Lucius Annæus Seneca und das Christenthum in der tief gemachten antiken Weltzeit* (Rustock, Weytase), ouvrage posthume de près de 400 pages, dont le titre indique déjà les dispositions peu équitables à l'égard de la société antique, et dans lequel l'auteur, à propos de Sénèque, traite de toute espèce de choses qui n'ont avec celui-ci que peu de rapports.

3° *Anthon Aul. Der Logos bei Heraklit*, excellent article d'un jeune savant norvégien qui commence une série d'études sur la notion du Logos dans l'histoire des doctrines philosophiques et théologiques. Ce travail, publié dans la « *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* » (t. CVI), fait bien augurer de la suite de ses études et corrige sur certains points l'ouvrage de M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (1872).

4° *G. Huth, Die Inschriften von Tsanglun Buiting* (Leipzig, Brockhaus), donnant les textes d'une double inscription tibétaine et mongole trouvée par M. Baillet sur la tige gauche du Tala, et où est mentionnée la consécration de six temples par un prince mongol au commencement du xix^e siècle. On y trouve aussi l'indication des statues du Bouddha et des livres qui furent placés dans ces temples. M. Huth montre que ce prince, défenseur de la secte ancienne ou de la « mitre rouge », fut vaincu par le défenseur de la secte réformatrice dite de la « mitre jaune ».

5° *E. Dierlé, Chines Religions. I. Confucius und seine Lehre* (Münster, Aschendorff; in-8 de viii et 214 p.) forme le deuxième volume de la collection des « *Darstellungen aus dem Gebiet der indischchristlichen Religionsgeschichte* ».

6° Dans la série des « *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* » (Leipzig, Hinrichs) de MM. von Gebhardt et Harnack ont paru récemment :

X. 3 : A. Reisch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, 3^e partie : *Paralleltexte zu Lucas*.

XIII. 1 : A. Harnack, *Eine bisher nicht bekannte Schrift des Papstes Sixtus II vom Jahre 257-258. — Zur Petrusapokalypse. — Patristisches zu Lucas*, 16, 19, trois dissertations.

Eine bisher unbekannte Version des ersten Theils der Apostelgeschichte gefunden und besprochen von E. Hahn, übersetzt von A. Harnack.

XIII. 2 : O. von Gebhardt, *Die Paulinen Salomo's zum ersten Male mit Be-*

ausgang der Althandschriften und der Codex Bezae Cantabrigiae herausgegeben.

XIII, 3 : G. Wentzel, *Die griechische Uebersetzung der Variablen des Hironomus.*

7^e V. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst* (Münchh., Beck; in-8^e de viii et 282 p.).

8^e A. Seitz, *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 2^e und 3^e Jahrhunderts in historisch-systematischer Darstellung* (Würzburg, Gombel; in-8^e de viii et 200 p.).

ANGLETERRE

La lecture des Œuvres de Philon d'Alexandrie est la préface indispensable de toute étude historique personnelle sur les plus anciens écrits chrétiens. A voir le rôle avec lequel on s'est remis en ces dernières années aux études philologiques, il semble que cette œuvre gagne de plus en plus de terrain parmi les théologiens et les historiens de la primitive littérature chrétienne. Tandis que, chez nous, M. Masséieu a donné sur la classification des œuvres du philosophe maronite juif un ouvrage excellent (dans le tome I de la « Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses »), dont la valeur même rend doublement déplorable que son état de santé ne lui ait pas permis de continuer ses travaux; tandis que le P. Schenl a publié dans le tome IX des « Mémoires de la Mission archéologique française au Caire » le texte, retrouvé sur papyrus du 2^e siècle, de deux traités philoniens, — alors que l'Allemagne nous a donné toute une série de monographies sur des écrits spéciaux de Philon ou sur ses rapports avec le Judaïsme et avec le Christianisme, et nous prouve par l'organe de MM. Wandlung et Cohn, l'instrument indispensable de tout progrès ultérieur, une édition critique des Œuvres de Philon, — l'Angleterre, à son tour, apporte sa contribution à l'entreprise commune. Déjà M. Havila a rendu grand service par sa publication des *Fragmente of Philo*. Voici maintenant M. Ryle, professeur à Cambridge, qui offre dans *Philo and Holy Scripture* (Londres, Macmillan; in-8^e de xxviii et 312 p.) une comparaison très soignée de toutes les citations de l'Ancien Testament faites par Philon avec les passages correspondants de la Version des LXX. Il en ressort avec évidence : 1^o que, pour Philon, l'Écriture faisant autorité est avant tout et presque exclusivement le Pentateuque, soit les Livres de Moïse; ce que tous les connaisseurs de Philon avaient déjà pu constater sans peine; le fait est tel que M. Ryle; — 2^o que déjà de temps de Philon le texte des LXX paraît avoir offert de nombreuses variantes. Cette dernière conclusion, toutefois, ne se présente avec toute la rigueur désirable que lorsque les citations de Philon, colligées avec tant de soin par M. Ryle, auront été contrôlées sur une édition critique de ses Œuvres.

D'autre part, M. Coucheux, philonien et arménien connu, vient de publier

à la Clarendon Press des recherches approfondies sur l'un des traités les plus importants et les plus discutés de Platon : *Plato about the contemplation life* (Oxford; in-8 de xvi et 403 p.). L'édition qu'il en donne repose sur une étude soignée des manuscrits, de telle sorte que, jusqu'à nouvel ordre, d'est dans le texte tel qu'il le publie qu'il faudra étudier est écrit. La comparaison avec la version romanesque, qui représente un texte grec plus ancien que celui de nos manuscrits, a permis à M. Conybeare de corriger celui-ci sur bien des points. Il est en particulier décidé de l'authenticité du traité *De vita contemplationis*, généralement rejetée depuis les travaux de M. Lœnius de Strasbourg. M. Conybeare confirme ainsi l'opinion émise jadis même par M. Maccelesian (voir *Revue*, t. XVI, p. 170 et suiv.). Cependant il n'a pas réussi à convaincre un juge aussi compétent que M. Schürer. Celui-ci reproduit, dans la *Theologische Literaturzeitung* (du 30 juillet), les arguments opposés à l'authenticité et soumet à une assez rude épreuve l'argumentation de son collègue anglais. Une pareille discussion ne se laisse pas résumer; il faut la suivre pièce en pièce. Le problème mérite d'être étudié, car il touche non seulement aux questions morales de la société dans laquelle naquit le christianisme, mais encore aux origines de la vie monastique.

Parmi les récentes publications sorties de la Clarendon Press, il faut encore citer ici une édition très soignée du *Livre des Jubilés* ou *Leptogénèse*, par M. R. H. Charles : *Maischafa Keschafat or the ethiopic version of the hebrew Book of Jubilees* (in-4 de xxviii et 181 p., forme la 2^e fois des « *Annals of Theological Studies* », série académique). M. Charles ne se borne pas à nous donner une édition critique de la version éthiopienne, la seule qui ait conservé le souvenir de cette œuvre législative du pharisaïsme paléstinien au 2^e siècle avant notre ère. Il publie aussi les fragments du *Livre des Jubilés* qui nous sont parvenus en hébreu, en syriaque, en grec ou en latin (ces derniers assez étendus). Enfin il a établi une comparaison entre les passages bibliques de ce Livre et les principales versions anciennes de Pentateuque. Il annonce la publication d'un commentaire bien nécessaire pour l'utilisation de pareils travaux par les historiens.

De la University Press de Cambridge est sortie, il y a déjà un an, une édition intéressante du *Liber Regularum* du Donatien Tyennius (fin du 1^{er} siècle) : *The Book of rules of Tyennius, newly edited by F. C. Burkitt* (in-8 de cxvii et 114 p.), qui forme le premier fascicule du 2^e volume des « *Texts and Studies* » publiés par le professeur J. Armitage Robinson. Les citations faites par cet auteur sont importantes pour la critique de toute des anciennes versions latines de la Bible : son influence a été plus grande qu'on ne la voit généralement, parce que saint Augustin adopta en grande partie sa méthode d'interprétation de la Bible et, par l'intermédiaire de saint Augustin, elle s'étendit à d'autres.

Dans le premier volume de *A History of Hindu civilization during British Rule* (Londres, Trübner, 1891), *Prematho Nath Bose* a cherché à retracer la situation religieuse de l'Inde moderne. Le second volume a pour objet les conditions socio-religieuses (s'il est permis d'emprunter ce terme hybride à l'auteur) et économiques. Deux autres volumes suivront, où il examinera les conditions intellectuelles, s'ést-il dit les lettres, les sciences et les arts. M. Bose (*Revue critique d'Inde et de littérature* 2, n° 35-36, p. 122), auquel nous empruntons tous ces renseignements, dit que l'auteur ne s'est pas proposé de retracer l'ensemble des prodigieux changements qui se sont opérés dans l'Inde sous la domination britannique, mais la part qui, dans ces changements, revient au peuple hindou. « Les sectes modernes y ont fait leur apparition, ainsi que les mouvements réformateurs tentés par les divers samaj sous l'influence plus ou moins directe des idées occidentales. Mais la place faite au culte védique et au bouddhisme est été comblée d'une façon plus profitable par des informations supplémentaires sur les religions actuelles, sur leur répartition géographique par exemple, sur leurs autres nouveaux de propagande, sur l'organisation des grands pèlerinages, sur l'état religieux et moral surtout de ces millions d'Hindous (pour ne rien dire des classes opprimées ou dangereuses) qui ne sont d'aucune secte, ne connaissent guère que leurs divinités de village, n'échappent à la corruption que par la simplicité de leur vie et leur peu de besoins, et sont, au sein de l'hindouisme, des déshérités à un point infiniment imaginable en Europe, où le catholicisme du moins est au moins à leur »

SUISSE

Enseignement de l'histoire des religions. — Nous avons appris avec une vive satisfaction que la chaire d'histoire des religions à l'Université de Genève, supprimée en principe après la démission de M. Ernest Ströblin, lequel est venu s'établir à Paris, a été rétablie par le Conseil d'Etat et qu'elle a été confiée à M. Paul Ollivier. Il eût été heureux pour l'Université de Genève, qui doit aux études théologiques la plus grande partie de sa notoriété passée, de supprimer la forme la plus moderne de l'étude scientifique des phénomènes religieux, juste au moment où de plus en plus celle-ci s'est fait admettre dans les universités des autres pays. Nous nous félicitons de voir cet enseignement confié à M. Paul Ollivier.

— *Une nouvelle biographie du réformateur Zwingli.* — Calvin n'a encore aucune biographie de quelque valeur (au dehors de l'article qui lui est consacré dans la « France Protestante », 2^e éd.), Luther en a une admirable, due à M. Köpflin. Zwingli ne paraît avoir aucune satisfaction dans les deux volumes qui lui sont consacrés en 1897-1898 M. Morisotier. Mais il y aura bientôt trente ans de cela, et pendant ces trente ans l'histoire de la Suisse au commencement du 16^e siècle s'est enrichie par la publication d'un grand nombre de documents officiels, no-

nement de la grande « *Aktenammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte* » (3 vol.), de Strickler, et de l'« *Aktenammlung zur Zürcher Reformationsgeschichte* », d'Égü. Le besoin d'une nouvelle biographie du réformateur zürichois se faisait donc sentir. M. Rudolf Stähelin, professeur à l'université de Bâle, s'est chargé d'y pourvoir. Déjà il a publié pour la « *Verein für Reformationsgeschichte* » un excellent livre de vulgarisation : *Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk*. Cette fois il se propose de retracer directement d'après les documents la figure originale de Zwingli et de faire revivre, pièces d'archives en mains, le milieu où celui-ci a accompli son œuvre. Les deux premières parties de cet ouvrage qui doit en avoir quatre forment deux volumes, ont paru chez Schwabs, à Bâle : *Huldreich Zwingli. Sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt* (no-8 de vin et 536 p.). L'auteur sentait avoir évité la partialité que la sympathie pour la bème de son pays risquait de lui inspirer.

BELGIQUE

Les Stylites. — Le P. Hippolyte Delahaye, Hollandais, a fait lire à part son mémoire sur les Stylites, présenté au troisième Congrès international des catholiques tenu à Bruxelles en 1894. Sa brochure (no-8 de 44 p. imprimées par Polleunis et Ceuterick, 1895) contient une étude érudite de cette forme étrange de l'ascétisme oriental; il en retrace les origines avec Symeon l'Ancien; il donne la liste des principaux imitateurs de celui-ci, montre que le stylitisme ne s'est pas répandu en dehors de l'Orient, de la Grèce ou de l'Égypte, et qu'il disparut au xiv^e siècle, après être entré en décadence dès le xii^e siècle.

HOLLANDE

- *De l'antiquité de l'Aréala.* — Notre éminent collaborateur, M. le professeur Tiele, de Leyde, a repris devant l'Académie des sciences d'Amsterdam la question de l'antiquité plus ou moins grande de l'Aréala, qu'il a déjà traitée dans cette Revue à propos de la thèse révolutionnaire du regretté James Darmesteter (voir Revue, t. XXIX, p. 98 et suiv.). Dans *Leis over de oudheid van het Aréala* (Amsterdam, Müller; extrait des « *Verlagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen* », 2^e série, t. XI), M. Tiele déclare qu'il ne répète pas ce qu'il a déjà dit ici-même, mais il croit qu'il ne faut pas laisser se propager l'illusion que la thèse si brillamment soutenue par M. Darmesteter soit conforme à la vérité historique. Aussi cherche-t-il à prouver tout d'abord combien les hypothèses du savant français sont parfois téméraires, en montrant que la prétendue reproduction du Logos philanien par les théologiens de l'Aréala ne peut pas s'être produite dans la courte période du milieu du premier siècle après notre ère, où l'on est obligé de la faire naître et se populariser instantanément.

Mais en même temps M. Tiele est amené à rappeler qu'il faut en pareille matière déterminer exactement ce qu'on appelle Avesta. Ce que nous possédons sous ce nom n'est qu'une petite partie du *Zend Avesta* qui formait, sous les Sasanides, l'écriture sacrée des Makhdean. Il convient de laisser pour l'instant de côté ce que nous savons indirectement, par le *Din-past* du *xiii^e* siècle, sur le contenu de la plus grande partie du livre saint, perdue pour nous, puisqu'il est impossible d'y faire le départ entre ce qui est ancien et ce qui a pu être rajouté plus tard. M. Tiele n'entend défendre l'antiquité que des textes conservés sous le nom d'Avesta dans la langue originale. « Et quand nous soutenons l'antiquité de ces écrits, dit-il expressément, nous n'entendons pas par là que la collection elle-même, dans sa rédaction et sa composition actuelles, soit ancienne, ni que tous les écrits qu'elle contient remontent à un même passé reculé. Le contraire est vrai. Il y a entre la rédaction des uns et des autres de ces livres peut-être des siècles. Il n'est même pas impossible que, non seulement des gloses, des intercalations, des dialogues et autres parties analogues, mais même des fragments entiers soient de date très récente, par exemple de l'époque des Arsacides... Tout ce que je maintiens, ajoute M. Tiele, c'est que le contenu principal, le gros de l'Avesta, du moins la partie la plus importante du *Yama*, du *Staeta-yasna* avec le *Homa-Yasht* et le *Sasa-Yasht*, et peut-être encore d'autres morceaux, le *Vendidad* presque entier, les grands *Yashts*, notamment ceux qui sont consacrés aux *Fravashis*, aux *Eaux* et à *Mithra*, ainsi que plusieurs des petits, existaient déjà avant Alexandre, que ce soit au nom dans le même ordre qu'aujourd'hui et sous une forme plus courte, et que certaines parties de ces textes ont été rédigées plusieurs siècles auparavant. »

On voit de quelle façon M. Tiele précise et corrige la thèse traditionnelle qu'il maintient contre celle de James Darmesteter. Il se fonde pour la défendre sur des considérations tirées du langage. Il y a deux dialectes différents dans les textes vrais, l'un plus ancien que l'autre, mais tous deux déjà langues mortes à l'époque des Arsacides. Or M. Tiele juge inadmissible que des faussaires aient écrit des livres émisés en langue morte, tantôt sous la forme plus ancienne, tantôt sous la forme moins ancienne, et sans avoir par devant eux une littérature originale qui leur permit de se familiariser avec cette langue aux différentes époques de son développement. Il s'appuie également sur les variétés de forme du nom du Dieu suprême comparées aux formes que donnent les inscriptions de l'époque des Achéménides, pour montrer que celles-ci correspondent à une époque ultérieure du développement religieux. Enfin il rappelle que l'étude critique de l'Avesta révèle une évolution religieuse qui a dû exiger des siècles : « d'abord, une prédication libre et pure de la nouvelle doctrine, non encore emprisonnée dans des formules dogmatiques et latente contre de vives résistances. Ensuite, la formation d'une communauté et la concentration de la doctrine dans une confession de foi. En troisième lieu, l'application de cette doctrine à la vie sociale, dans des lois qui expriment bien l'idéal des théologiens, mais qui

ne doivent jamais être appliqués dans la vie réelle, pas plus que celles de Manou et de Yajnavalkya ou celles du Davidéonisme et du Lévitique. Enfin, cette même religion sous sa forme populaire, mêlée avec toute sorte d'éléments des anciennes croyances populaires.

Tel est le schéma de l'évolution religieuse du Manichéisme dont M. Tiele promet de nous donner bientôt le développement dans le second volume de son *Histoire de la religion dans l'antiquité*.



Concours de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne. — Le concours de cette année n'a pas donné de résultats favorables. Aucun mémoire n'a été présenté sur les « Rapports entre l'Eglise et l'Etat dans les Pays-Bas depuis la Réformation jusqu'à nos jours ». Cette question a donc été retirée du concours. Quatre mémoires, dont trois en allemand et un en français, avaient été envoyés en réponse à la question : *Un exposé critique de l'indéisme*, mais aucun des quatre n'a pu être couronné. Voici la série des concours ouverte par la Société pour les années suivantes :

1^{er} Mémoires à déposer avant le 15 décembre 1896 :

I. Un exposé critique de l'indéisme tel que par l'histoire.

II. Étudier la différence entre le catholicisme et le protestantisme dans leur manière d'envisager la nature et la destination de l'homme, ainsi que la valeur de cette différence dans leurs influences respectives et pour la préparation de leurs destinées ultérieures.

III. De l'émancipation qui rend la Réformation responsable de la déchristianisation qui l'a suivie.

2^o Mémoires à déposer avant le 15 décembre 1897 :

Étudier l'histoire des Eglises wallonnes dans les Pays-Bas et l'influence exercée par elles.

La Société offre un prix de quatre cents florins aux auteurs des mémoires couronnés. Ils peuvent, à leur choix, le toucher intégralement en espèces, ou bien sous forme de la médaille en or de la Société, de la valeur de 350 florins, avec 150 florins en espèces, ou bien encore sous forme de la médaille d'argent, avec 285 florins en espèces. Les ouvrages couronnés sont admis dans les œuvres de la Société et publiés par elle. Les auteurs, donnant droit à une partie du prix, avec ou sans publication dans les œuvres de la Société, ne sont déchargés par les directeurs qu'après qu'ils se sont assurés du consentement des auteurs.

Pour pouvoir être admis au concours, les mémoires doivent être écrits *libri*, c'est-à-dire, en caractères romains, et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand. Il n'est pas tenu compte des manuscrits en caractères allemands, non plus que de ceux jugés trop peu libris par les directeurs. La brièveté est une recommandation, pourvu qu'elle ne nuise pas à ce qui réclame la science et la nature du sujet.

Les manuscrits, non signés, mais marqués d'une devise et accompagnés d'un billet cacheté, renfermant le nom et l'adresse de l'auteur, et portant à l'extérieur la même devise que l'ouvrage, doivent être envoyés franco à M. le pasteur H. P. BARNARD, docteur en théologie, directeur et secrétaire de la Société, à Amsterdam.

RUSSIE

M. Kaarlo Krohn a publié l'année dernière à l'imprimerie de la Société de Littérature Finnoise les leçons professées par son père, M. Julius Krohn à l'Université de Helsingfors, sous le titre : *Suomen muinaisuskatteen jänkäkirjoituksia*. M. K. Kaarlois, à qui nous empruntons ces renseignements sur un livre qui fera peu de personnes en dehors de lui peuvent lire en France, s'exprime ainsi à son sujet dans la « Revue critique d'histoire et de littérature » (1895, n° 9, p. 171) :

« Il passe en revue les pratiques religieuses et les superstitions païennes des Mordvines, des Tchérémiszes, des Permiaks, des Votiaks, des Ougriens, autres des Magyars, des Ostiaks, des Vorones, des Lapons, des Finnois, des Esthoniens et de leurs frères des Provinces baltiques. Né à Wiborg où l'on parle simultanément la finnoise, l'allemand, le russe et le suédois ; familiarisé avec le hongrois, l'esthoniens, le français et naturellement aussi avec le latin, il a pu puiser aux sources primitives qui sont à peu près toutes écrites dans ses langues. Il se borne à en extraire les faits qui éclairent son sujet, sans se lancer dans des spéculations transcendantes, et il traite brièvement en quatre chapitres : des bois sacrés où étaient les sanctuaires, à moins qu'il n'en fût ainsi des îles ; des sorciers et des sorcistes ; des cérémonies du culte ; et, pour faire la contre-partie de sa notice historique sur les mythographes, par laquelle il avait débuté, il termine par une précieuse bibliographie de plus de cent ouvrages ou mémoires. Parmi en a-t-il mis quelques-uns comme : *De magia Hyperboreorum veterum* d'O. Celsius (Upsala, 1766) et *La Magie chez les Finnois* (1^{re} partie, par l'auteur de la présente notice dans la *Revue de l'histoire des Religions*, 1884), où il aurait trouvé des faits très des égarés. Malgré quelques lacunes, malgré l'absence d'une table alphabétique qui serait très utile pour faciliter les recherches, cet ouvrage, avec ses figures (vues et plans de bois sacrés et de sanctuaires, dessins d'instruments magiques, portraits de « chamanes »), est un excellent manuel, non seulement pour les étudiants occupés il est destiné, mais encore pour les érudits les plus versés en la matière : car, à notre connaissance, il n'en existe pas d'autre complet, et, outre son œuvre, c'est un avant finnois qui a le mieux condensé les notions relatives à l'ensemble des peuples de sa race. »

— La Section ethnographique de la Société impériale des amis des sciences naturelles, de l'anthropologie et de l'ethnographie, constituée à l'Université de

Moscou, publie une revue intitulée *Revue ethnographique*, dont le directeur est M. N. A. Jantschouk. Elle est consacrée principalement à l'étude des nationalités de la Russie, et surtout de la vie spirituelle, des coutumes et des croyances populaires russes. Elle paraît en quatre livraisons par an. Le prix de l'abonnement est de 4 roubles 50 k., pour l'étranger 5 roubles. On s'abonne au Secrétariat de la Société, Maison polytechnique, place Loukhanskaja, à Moscou. Cette *Revue* qui achève actuellement sa septième année est un des meilleurs recueils de folk-lore qui se publie en Russie; on y trouve également — du moins ceux qui ont le bonheur de savoir lire le russe — des études intéressantes sur l'histoire ecclésiastique russe.

ÉTATS-UNIS

L'enseignement de l'histoire des religions. — Dans un article du *Forum* du mois de septembre 1904 intitulé *Results of the Parliament of religions*, on pouvait lire ce qui suit : « L'un des premiers fruits du Congrès qui s'est réuni au mois de septembre dernier, est le don de 50,000 dollars par M^{me} Caroline E. Haskell pour la fondation d'une chaire de religion comparée à l'Université de Chicago, où ce département des hautes études existe déjà (voir, au sujet de ce département, *Revue*, t. XXIX, p. 120 et suiv.). Ce premier don a été suivi d'un second émanant de M^{me} Haskell, qui a offert 100,000 dollars pour l'érection d'un Musée oriental rattaché à l'Université, dans lequel il y aura des salles de conférences, des collections et des moyens d'étude pour le département des études égyptiques. »

Dès le 4^e octobre 1894, en effet, le nouvel enseignement était inauguré par une brillante façon d'ouverture dans la grande salle carrée de l'Université. Le nouveau professeur était M. John Henry Barrows en personne, le président du Parlement des religions. Son discours d'ouverture a été publié dans le « *Quarterly Calendar* » et mérite d'être connu. On y retrouve le souffle généreux du vaillant organisateur, grâce auquel le Congrès s'est réuni, et le sentiment religieux, aussi large que puissant, de l'homme qui croit de toutes les forces de son âme à l'épuration de la religion par la concours de l'histoire des religions. « Nous croyons tous, dit-il, que les chrétiens doivent être impressionnés à explorer tous les domaines de la connaissance, que l'Esprit de Dieu est derrière la création matérielle, qu'il est l'énergie agissante dans toute l'évolution du passé, qu'il est présent dans l'esprit humain de nos jours. Nous croyons que l'étude scientifique, lorsqu'elle néglige la science de la religion, néglige le domaine le plus solennel de la pensée humaine. Nous avons dépassé la doctrine du Dieu absent de sa création et les théories mécaniques de la nature, et nous reconnaissons respectueusement l'immanence divine, active dans toute loi biologique, dans les forces les plus élémentaires de la vie comme dans les plus hautes manifestations de l'évolution sociale. Le développement religieux ne s'est pas pro-

plus en ligne droite. Les milieux ont changé, et, d'accord avec les lois qui régissent la genèse des choses, nous constatons en religion comme partout ailleurs, des évolutions multiformes, des fissures, des lois éteintes, des dégénérescences de types spirituels plus élevés, — car l'évolution n'est pas toujours le progrès. Alors que la science nous inspire des sentiments moins durs à l'égard de la création animale avec laquelle nous avons en une si longue histoire en commun, elle nous enseigne aussi que, même entre des types religieux aussi éloignés que le fétichisme et le théisme chrétien, il y a, comme le dit le Dr Fairbairn, le lien commun de la foi au suprassensible. »

Le point de vue auquel se place le professeur Barrows est donc profondément religieux. Il s'inspire de cette philosophie de l'évolution qui a aussi aujourd'hui aux États-Unis une pensée scientifique considérablement analogue à celle que la philosophie hégélienne du devenir a provoquée en Europe, et surtout en Allemagne, pendant la première moitié de notre siècle, mais avec un caractère plus positif et plus pratique, jusque dans l'ultrisme le plus convaincu, où l'on reconnaît la marque amnésique. Et cette observation n'est pas à nos yeux une critique. M. Barrows cultive la science des religions en vue du progrès religieux et moral qui doit en résulter. L'une des conséquences de cette étude, dit-il, c'est la nécessité de récrire à nouveau la théologie chrétienne, non plus au point de vue du provincial qui ne connaît rien en dehors de sa petite région, mais à un point de vue universelle.

Heu amnésique aussi et toute pénétrée de cet esprit religieux moderne, qui a tant de peine à prendre son essor dans notre vieille Europe, est l'assurance du Dr Barrows que le domaine religieux n'a jamais été aussi étendu et aussi lumineux qu'aujourd'hui. Quand on voit le désastre moral et religieux des pays européens qui ont été jusqu'à présent les foyers de la haute culture, l'anarchie spirituelle dans laquelle se débat une grande partie de notre jeunesse, on éprouve une impression vraiment bienfaisante en constatant les réserves d'énergie, de confiance aux destinées de l'humanité et de force vie spirituelle qui subsistent dans la jeunesse universitaire des États-Unis.

Le Gérant : RICHARD LEBLANC.







١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠

سرسراة سلهو سسلس و ام س م يلو
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
سسه سله و ١١ و اسسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ س م يلو
س١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سله ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ س م يلو
كسوه و سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سله ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ س م يلو

سرسراة سلهو سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
س١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠

١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠

سرسراة سلهو سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠

١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠
١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠

١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠ سسلس و ام سسلس ١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠

IV

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

زاده رستم پهلوان بود . سرخ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 معطوس سعدون . و سعدون . اشور یارک باشد
 مانند شاه گشتاسپ . ک . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 باشید مانند سام فریمان . مدطیع «ع» یارک .
 ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 باشید مانند رستم پهلوان . ایله مدطیع . ۳۰۰ .
 ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 مانند اسفندیار که پسر گشتاسپ شاه بود . ۳۰۰ .
 و مدطیع . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 و مدطیع . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 جاماسپ حکیم که داشته زبج بود و پسر هوبوب
 بود . مدطیع . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 باشید مانند اشو فروهر . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .
 و مدطیع . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ . ۳۰۰ .

نشتن اورد که صاحب باران است . م د ل ی .

ر ی ی . م ۳۶ . م ک س د م ۳۶ . چرب تر شیرین تر باشید

مانند آب باران را . م ک م ۳۶ . ر ی ی . م ۳۶ . م ک م ۳۶ .

بیشتره باشید مانند خورشید که آفتاب است

م ک م د د . و د ل د م د . ر ی ی . م ۳۶ . م ک م ۳۶ .

کند . بسیار کوفه کنند باشید مانند زرقشتر که

پیغمبر زرقشتر . و د ل . م ک م ۳۶ . ر ی ی . م ۳۶ . م ک م ۳۶ .

د « م . م ک م ۳۶ . م ک م ۳۶ . دیر زیونده باشید چون

پادشاه زمانه که خرد زمانه است . م ک م ۳۶ . م ک م ۳۶ .

ر ی ی . م ۳۶ . م ک م ۳۶ . م ک م ۳۶ . م ک م ۳۶ .

برمند و میومند باشید مانند زمین سفندار و امشاسفند .

م ک م د . م ک م ۳۶ . ر ی ی . م ۳۶ . م ک م ۳۶ . م ک م ۳۶ .

م ک م د . بسیار پیوند باشید رود ناود یعنی دریا

م ک م د . م ک م ۳۶ . ر ی ی . م ۳۶ . م ک م ۳۶ .

بسیار انبار باشید چون سرما . م ک م ۳۶ . ر ی ی .

م ک م ۳۶ . م ک م ۳۶ . خرم و تازه تر پید چو بهار

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

سقو و لو و س ر س (و س م ل س م) و ا ل س
 و ا ت ک ل س ا ک ا ک و ا م و ا ک ا ک ا ک ا ک
 ا ت ل م ک ا ک ا ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل
 ل س ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل
 ا س ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل
 ل ک و ا ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل
 ک ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل
 و ا ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل
 ل ل ل ل (ک و ل . var) ل و ا ل ل ل ل
 ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل
 ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل ل



TEXTES PEHLVIS INÉDITS

RELATIFS A LA RELIGION MAZDÉENNE¹

III

LUTTES DU DÉMON AVEC LES CRÉATURES D'AUHRMAZD

La sixième lutte fut contre Gayôkmar². L'horoscope³ de Gayôkmar portait qu'il vivrait trente années sous le règne du démon en lutte avec les astres; ainsi qu'il est dit : Avant le temps de l'arrivée du démon, le vaillant Gayôkmar fut créé pour vivre trente hivers et pour la souveraineté. A l'arrivée du démon, la planète Aôhrmazd était dans le signe du Cancer (**Kalacang**) qui domine sur l'eau, à son apogée⁴ et prévalait sur son adversaire. La planète Saturne (**Kaivân**) était dans le signe de la Balance (**Tarâzûk**) dans son lieu; quand les eaux qui sont sous la terre furent arrivées à leur apogée, victorieuse sur ses adversaires, elle produisit la mort pour eux.

(La planète) Aôhrmazd étant à son apogée, faisant tomber l'eau, prévalait sur Saturne et éloignait la mort de Gayôkmar durant trente ans. Quand ensuite (tant) Saturne fut revenu à la Balance, c'est-à-dire à son apogée, au moment où la planète Aôhrmazd revint (**djast**, litt. : sauta) en son lieu, c'est-à-dire dans sa résidence, et que Saturne l'emporta sur Aôhrmazd la mort fondit sur Gayôkmar⁵.

Il tomba en mourant sur le côté gauche, et laissa écouler sa semence à terre, de même qu'aujourd'hui tous les hommes laissent couler leur semence au moment où ils meurent. Comme le corps de Gayôkmar était composé de métaux, les

1) Voir plus haut, p. 99 et suiv.

sept sortes de métaux parurent de son corps. Sa semence tomba dans la terre, et au bout de cinquante ans, se levèrent Mashya et Mashyana⁸ de qui devait venir la continuité du monde, l'annéantissement des démons et de la malice de Zauāk-Minōt⁷. Ce fut la première lutte de Gayōkmar contre Zauāk-Minōt.

La septième lutte fut celle livrée au Feu; contre Spanjō-rūsh⁹ se dressa le feu Vāzish⁸, chargé de la production de la pluie, le feu Farubag¹⁰, le feu Gūshāsp¹¹, le feu Bāzra-Mitrō¹² chargés de protéger le monde, de défendre la création, et les autres feux¹³ qui sont dans les plantes, dans le corps des hommes et des animaux, chargés de garder l'âme et de la faire croître et desquels vient l'organisation (ou gouvernement) du monde et de la création.

Ce fut la première lutte du feu et de Zauāk-Minōt.

La huitième lutte fut celle des étoiles¹⁴ contre les Drūjs (démons) des planètes; chacune d'elles entre en lutte contre son adversaire, et chaque (étoile) a été instituée contre celle (la planète) qui a été créée en même temps qu'elle jusqu'à la Réanation du monde (**Frashkart**) comme je l'ai écrit dans l'horoscope du monde.

Ce fut la première lutte des esprits célestes contre Zauāk-Minōt.

La neuvième lutte fut celle des esprits célestes avec Zauāk-Minōt quand ils le frappèrent, le vainquirent (ou se confondirent) « **stābinēt** » et le précipitèrent en enfer comme il est dit (dans l'Avesta): Durant cinq jours et cinq nuits¹⁵ les esprits célestes restèrent sans sommeil et sans nourriture dans ce combat.

La dixième lutte fut contre les astres purs¹⁶ (les étoiles fixes) quand ils subirent l'obscurité et le mal (**həjakthā**) — ... comme il est dit (dans l'Avesta): La gloire du tēdo¹⁷ Mazdaéen est semblable à l'évanghīn¹⁸, elle est comme un **kosti** brodé d'étoiles; fait dans les espaces célestes (ou par les anges); avec trois tours et quatre nœuds entourant le ciel, créé autour de la sphère céleste (**pāyak**)¹⁹. Les étoiles lutteront

(avec le démon) jusqu'à la fin des temps ainsi qu'il est écrit : Elles portent la lutte au milieu du monde. On les appelle la pureté au milieu de la contamination.

NOTES

1) Ce texte est tiré du Grand Bundeshesh; voir *Revue de l'Histoire des Religions*, sept.-oct., 1935, p. 99 et s. Lorsque le démon Ahriman s'attaqua à la création d'Ashéman, le Génie du Ciel repoussa sa tentative de s'emparer du monde céleste : ayant échoué de ce côté, le démon se jeta sur le monde matériel et se mit à corrompre toutes les créations du bon Principe. Le Bundeshesh, traduit par Anquetil et par Justi, résume les luttes du démon contre l'Eau, la Terre, les Plantes et le Taureau créés avant tous les êtres. Le Grand Bundeshesh plus complet ajoute le récit de quatre conflits nés entre Ahriman et les êtres matériels du monde. C'est cette partie inconnue qui est traduite ici.

2) **Gayôkmar**, *a. Gayô-marstan*; le premier homme et le premier universel de la terre. Le *Sad-ger Bundeshesh* raconte de la même façon la mort de Gayôkmar. « Quand le créateur Ormazd eut créé le monde et tout ce qu'il contient, il créa le Taureau et Gayômarin. Quand Ahriman envahit le monde, le Taureau mourut sur l'heure, et Gayômarin vécut encore durant trente ans; quand il voulut sortir de ce monde, il fut au comble d'Ahriman; « Je surs du ce monde plein d'opposition, où il n'est pas possible de trouver un plaisir sans douleur, pour aller dans cet autre monde, lumineux, où n'existe ni souffrance, ni peine, ni mal. »

3) *min nak eigan pun epih i Gayôkmar yahrtat*. Les rivalités persanes et les auteurs arabes donnent tous au règne de Gayôkmar une durée de trente ans, en partant du moment où commencent les temps, c'est-à-dire de l'invasion du démon. Dans la cosmogonie manichéenne, les plantes sont des créations du mauvais esprit, tandis que les étoiles fixes ont été créées par Ashéman. C'est sans doute à cause de leur mobilité dans le ciel par rapport aux étoiles qu'elles ont été jugées comme des êtres maléfiques. Les étoiles sont dirigées dans leur lutte contre les plantes par quatre chefs qui sont quatre étoiles placées dans quatre directions opposées du ciel. Bundeshesh, ob. II.

4) *pun bâlist i nafshâ* (à son apogée).

5) Toute cette période antécédente, et qui cependant est traduite la plus littéralement possible, revient à dire que la planète Ashéman (Jupiter) protégeait Gayôkmar, tandis que Saturne lui était opposé. Quand Saturne arriva à son apogée et annula l'influence de la planète Jupiter, la mort de Gayôkmar fut impossible à éviter.

6) **Mashyâ et Mashyâna**, l'Adam et Eve de l'Iran. Durant cinquante ans suivant Ashéman et le Bundeshesh, ils n'eurent pas d'enfants. Pendant cinquante ans, ils se recroient pas comme mari et femme, et durant quatre-vingt-trois ans ils vécurent ensemble jusqu'à la naissance d'Hôshang. Tous les êtres humains du monde ont pour origine Mashyâ et Mashyâna et par conséquent Gayôkmar

7) **Ahriman**, le chef des démons.

8) **Spanjōrōsh** = *Spanjōrōsh*, nom du démon de l'orage, qui empêche le pluie de tomber.

9) Le feu **Vāfshī**, = *Vāfshī*, est le feu qui est dans le nuage et qui lutte contre le démon **Spanjōrōsh**. C'est le feu de l'éclair.

10) **Farnbag**, nom du feu protecteur de la classe des prêtres.

11) **Gushāsp**, ou même **Gushnāsp**, protecteur des guerriers.

12) **Barrin-Mitro**, protecteur des laboureurs.

13) Les noms des feux se trouvent dans l'Avesta classés d'une façon toute différente d'après leur utilité et leur origine. Cette division est la suivante : le feu *beret isēvāt*, pehl. **Berezisavang**, c'est le nom du feu dont on se sert sur terre; *Voh-fryān*, pehl. **Hōfryān**, le feu qui brûle dans l'homme, le chœur animal; *Vərənshā*, pehl. **Urvāsiht**, le feu qui brûle dans la plante; **Vāsiht**, le feu de l'esprit, *Spanshā*, pehl. **Spēsiht**, le feu qui brûle dans la Parole, deuant Aōrmazd.

14) Sur l'organisation des étoiles, voir *Bundahish*, ch. II.

15) Un des manuscrits donne la variante « quatre jours et quatre nuits. »

16) *L.M.* : sans continuation, = *chāndrīshā*.

17) *Fālsā*, *Shā dīn*, pehl. **Shāpīr-dīn**, l'homme de la bonne religion.

18) Appelé en Persan **evanghīn**, = *ev-gānshā*; *lū*, = couture (voir *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier 1885, p. 248, n. 2). C'est aussi le nom d'un lien formé d'une feuille d'arbre qui sert à attacher les branches qui servent dans le sacrifice (c. J. Darmashtar, *Zend-Avesta*, I, cxvii).

19) Cf. *Yasna*; IX, § 19, où le religieux mondénu est assomblé par tout, boudé d'études.

IV

DE LA CRÉATION DU MONDE MATÉRIEL¹

Lorsque Zanāk-Minōt fut confondu et réduit à l'impuissance, comme je l'ai écrit plus haut, il gît durant trois mille ans dans la confusion. Durant cette impuissance de Zanāk-Minōt, Aōhrmazd révéla la création sous la forme matérielle; de la Lumière infinie², il créa le feu, du feu il créa le vent, du vent il créa l'eau, de l'eau il créa la terre et tous les êtres corporels qui vivent dans le monde ainsi qu'il est dit dans l'Avesta (*Dīn*) : « Dans le principe, la Création tout entière n'était qu'une goutte d'eau³; c'est-à-dire que toute chose provient de l'eau, sauf la semence de l'homme et celle des animaux, car la semence est semence de feu.

Il créa d'abord le ciel pour repousser...⁴; il y a des por-

sonnes qui disent qu'il le créa au premier lieu¹⁰. En second lieu, il créa l'eau pour tuer la Druj¹¹ de la soif; en troisième lieu, il créa la terre, qui contient toute chose matérielle. En quatrième lieu il créa les végétaux pour secourir le¹² taureau bienfaisant¹³; en cinquième lieu, il créa le taureau pour porter secours à l'homme pieux (**ahlay**); en sixième lieu, il créa l'homme pieux pour abattre et réduire à l'impuissance Zanâk-Minôh, et tous les démons. Ensuite il créa le feu glorieux, et il y joignit (**patvast**) un rayon tiré de la lumière infinie¹⁴, il le créa beau de corps comme Âtâshkâmak¹⁵. Puis il créa le vent sous la forme d'un jeune homme de quinze ans¹⁶, qui porte l'eau, les plantes, les troupeaux, l'homme pieux et toute chose. Je vais dire leur nature (**apash cigûnih yamallûnam**). Il créa d'abord le ciel resplendissant (**roshan padtâkih**), aux longues révolutions¹⁷, son essence¹⁸ est de **khunâkhîn**¹⁹, c'est-à-dire en diamant (**almâst**). Sa partie supérieure (**rôishâ**) se relie à la lumière infinie; il créa tout l'univers (**dâm**) à l'intérieur du ciel. C'est comme une forteresse (**darpûsh**) dans laquelle on a réuni tous les instruments qui sont nécessaires pour la lutte, ou comme une maison dans laquelle sont placées (**katrûnêt**, litt. : demeurent) toutes choses (nécessaires). Les fondements du ciel (**farkân bûn-i-âsmân**) sont aussi larges que longs, aussi longs que hauts, aussi hauts qu'opais, il est vigilant; il est comme un être actif (**varjvar**), pensant, parlant, agissant, doué de connaissance (**âkâs**), bienfaisant, capable de discerner (**vicîrâr**). Il (Aôhrmazd) a agréé le Génie du Ciel comme un rempart (**darpûsh**) éternel contre Zanâk-Minôh pour qu'il s'enfuit et qu'il n'escalade pas (le ciel); comme un brave guerrier qui revêt la cuirasse, et qui sans pour sort sain et sauf de la bataille (**min kâricâr bôkh-têt**). Le Génie du Ciel tient ainsi le ciel, et il a été créé (par Aôhrmazd) pour le secours et la joie du ciel; et c'est encore aujourd'hui par ce que la joie a été créée en lui, que dans cette période de confusion (**gûmêzakih**)²⁰ la création demeure dans la plaisir (**ûrvâkhminih**).

En second lieu, de la matière (**gôhar**) du ciel, il créa l'eau. Si un homme se laisse tomber les deux mains à terre, et marche à quatre pattes, et que l'eau lui monte jusqu'au ventre, c'est à cette hauteur que l'eau coula. Et il (**Aôhrmazd**) l'a créée pour secourir le vent et la pluie.

En troisième lieu, de l'eau il créa la terre, ronde (**girt**), aux routes lointaines¹⁷... aussi longue que large, aussi large qu'épaisse, disposée juste au milieu du ciel, comme il est dit (dans l'Avesta)¹⁸ : Il créa d'abord un tiers de¹⁹ cette terre, ferme (**sâkht**) comme le **cicâdâr**²⁰, en second lieu il créa un (autre) tiers de cette terre, ronde et large (**girt u âkand**) ; en troisième lieu, il créa un tiers de cette terre... et il créa dans son intérieur les pierres précieuses. Les montagnes²¹ qui, après cela, s'élevèrent et grandirent, il les créa aussi de la terre et pour lui porter secours. Il a créé la terre à la façon d'un homme qui se serre sur le corps plusieurs vêtements. Sous cette terre en tout endroit il y a de l'eau.

En quatrième lieu il créa les végétaux, qui poussèrent d'abord au centre de la terre, à la hauteur de quelques pieds, sans branches, sans écorce (**pûst**), sans épines, vertes et douces ; elles portaient dans leur essence toutes les sortes de semences de plantes et il les créa pour secourir les plantes, l'eau et la terre. Car tous les genres de plantes ont une goutte d'eau à la cime.

En cinquième lieu, il créa le taureau **Evak-Dâi**²² dans l'**î-rân-vôj**²³ au centre du monde, sur la berge de la rivière **Dâityâ**²⁴, qui est le centre du monde, il était blanc et brillant comme la Lune. Sa hauteur mesurait trois **nâî**²⁵, et il le créa pour assister l'eau et les plantes, car dans la période de confusion (**gûmêzishn**), c'est par lui que se produit la force de l'accroissement.

En sixième lieu, il créa **Gayôkmarî**²⁶, brillant comme le Soleil ; sa taille mesurait quatre **nâî** et sa largeur égalait sa taille. Il fut créé sur les berges de la rivière **Dâityâ**, c'est-à-dire au centre du monde ; **Gayôkmarî** fut créé sur la riva

gauche, le taureau sur la rive droite; leur éloignement l'un de l'autre et leur éloignement de la rivière Daityâ était égal à leur hauteur. Ils avaient des yeux, des oreilles, une langue et un type caractéristique (*dakhshāk*). Le type de Gayōk-mart consistait en ce que de sa semence naquirent des hommes qui lui ressembleraient. Et (Aōhrmazd) le créa pour porter secours au créateur et lui donner de l'aide.

Car Aōhrmazd l'a créé dans ce but sous la forme d'un homme de haute taille, à l'âge de quinze²² ans, et éclatant. Il créa Gayōk-mart et le Taureau de la Terre, et de l'éclat et de la fraîcheur du ciel, il créa la semence de l'homme et du Taureau. Car ces deux semences sont des semences de feu et non des semences d'eau: il la créa dans le corps de Gayōk-mart et du Taureau, pour que de là vinssent toutes les générations des hommes et des troupeaux. Or ces six créations il les accomplit en six Gāhs (temps) ou Gāsānhār²³; il les accomplit en une année de trois cent soixante et cinq jours, divisée en douze mois (*birakhikān*); chaque mois a trente jours, et il y a un mois qui a trente-cinq jours²⁴. Il a donné à chaque jour le nom d'un Amshaspand²⁵.

Je vais parler de leur nature (*apash cigūnih yamal-lūnam*). D'abord Aōhrmazd créa le ciel en quarante jours, du jour Aōhrmazd du mois Parvardin, jusqu'au jour Āpān du mois Artāvahisht; il observa cinq jours jusqu'au jour Din-pān-Mitrō, et ces cinq jours formèrent un Gāsānhār qui porta le nom de Mētyōkzarm²⁶. La signification²⁷ de ce mot est que la demeure du Dieu et la production de la pluie et de la fraîcheur parurent alors. En second lieu, il créa l'eau en cinquante-cinq jours à savoir du jour Mitrō du mois Artāvahisht jusqu'au jour Āhān du mois de Tir; il observa cinq jours jusqu'au jour de Din-pān-Mitrō, et ce fut un Gāsānhār qui porta le nom de Metyōksham²⁸ dont la signification est qu'il rendit lumineuse l'Eau qui était d'abord obscure.

En troisième lieu, il créa la terre en soixante-dix jours, du jour Mitrō du mois de Tir jusqu'au jour Ard du mois Shatvēr, il observa cinq jours jusqu'au jour Antrān. Ces cinq jours for-

mèrent un Gāsānbār, qui porte le nom de Païtishaba²² dont la signification est qu'il fit paraître sur la terre la nourriture de la création (**parvarishnih**) ou la marche de la création (**pāi-ravishnih**).

En quatrième lieu il créa les plantes en vingt-cinq jours; il observa cinq jours jusqu'au jour Antrān. Ces cinq jours formèrent un Gāsānbār qui eut nom Ayārtm²³, dont le sens est que les feuilles (**varg**), le parfum, la couleur (**gūnak**) et la verdure parurent alors.

En cinquième lieu, il créa les troupeaux en soixante-dix jours, à savoir du jour Aôhrmazd du mois Apān jusqu'au jour Dīn-pān-Mitrō du mois de Dīn; il observa cinq jours qui firent un Gāsānbār qui eut nom Mā(yōk)shir²⁴, dont la signification est qu'il (Aôhrmazd) fit alors paraître les provisions d'hiver pour sa création.

En sixième lieu, il créa l'homme, c'est-à-dire Gayōkmar en soixante-dix jours, à savoir du jour Bām du mois de Dīn au jour Antrān du mois de Spandarmat; il observa cinq jours qui formèrent un Gāsānbār²⁵. Quelques personnes nomment ces cinq jours, les jours volés (**tarōftak**), d'autres les appellent les jours dérobés (**dūjītak**). On appelle ce Gāsānbār Hamāspasmān²⁶ dont l'explication est que parut alors dans le monde le mouvement de l'armée universelle. Car les Frôhars des hommes s'unirent en armée universelle (ou en une seule armée, **hāmsipāhīh**) et partirent. Le nom de ces cinq jours est les cinq jours volés (**tarōftak**). Il y a des personnes qui les nomment les cinq Gāhs des Gāthās (**gās-i-gāsānīk**), d'autres les nomment la Pentade excellente (**panjak-i-sha-pīr**). Leurs noms sont dans l'Avesta²⁷ : Ahuval gās, Hōsh-tovāt gās, Spentmat gās, Vohū(kh)shatr gās, Vahishtōtsht gās. Les trente jours ont été disposés dans le mois et voici leurs noms : Aôhrmazd, Vahōman, Artavahisht, Shatvēr, Spandarmat, Khōrdat, Amōrdat, Dīn, Atūr, Apān, Khōr, Māh, Tir, Gōsh, Dīn, Mitrō, Srōsh, Rāshu, Farvartīn, Varahrām, Rām, Vāt, Dīn-Dīn, Ari, Ashīāt, Āsmān, Zamyāt, Mahraspand et Antrān²⁸. Le nom des douze mois sont de même des noms

d'Amshaspands : mois Faryartu, Artavahišt, Khôrdat, Tr, Amôrdat, Shatvêr, Mitrô, Apân, Âtâr, Dîn, Vahûman, Spandarmat. Nous les décrirons plus tard l'un après l'autre.

NOTES

1) Ce texte, comme le précédent est tiré du Grand Bundehesh. Selon la conception cosmogonique des Iraniens, le monde matériel ou monde langidîe n'a été créé qu'après le monde spirituel.

La durée du monde est de 12.000 ans, répartis en quatre périodes de 3000 ans. Au commencement de la première, Aôhrimâd pense la création, qui prend une existence spirituelle, c'est-à-dire suivant le Bundehesh qu'elle existe sans prêtres, sans mouvement et intangible. Au bout de 3000 ans Aôhrimâd crée la création sous sa forme matérielle, et trois millénaires plus tard, le démon envahit la création du bon principe et la souille. La quatrième et dernière période s'ouvre par l'apparition de Zoroastre qui apporte la Loi créée contre les démons (zend vištâsp-âdâ, mot. **vendidad**). Au cours de ces 3000 ans, l'esprit du mal perd peu à peu du terrain jusqu'au jour de la résurrection.

À la première attaque d'Aôhrimâd contre Aôhrimâd, ce dernier l'arrête en révoquant la prière Ahuna Vairya. Le démon révolté à l'impuissance reste durant 3000 ans dans la confusion. C'est durant cette période d'humiliation du mauvais esprit qu'Aôhrimâd crée les six Amshaspands ou anges. Au bout de ces 3000 ans, le démon Jai, génie de l'impuissance et de la débâcle, aide des autres esprits du mal, réveille Aôhrimâd de sa torpeur. Il se précipite sur la création d'Aôhrimâd, perce la terre par le milieu et soule au ciel. D'après la tradition populaire, au jour de la résurrection Aôhrimâd disparaîtra par le trou qui lui a servi à envahir la création et l'enfer sera rempli avec les sept démons.

2) La lumière infinie, nom d'un des mondes, c'est le siège d'Aôhrimâd ; on appelle par opposition, Toubres infimes le génie d'Aôhrimâd.

3) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1925, p. 242.

4) Il manque ce que le Ciel doit répondre.

5) Cette glose, qui, traduite en français, perd toute sa valeur, a pour but d'expliquer le mot **nazdist** qui est de lecture difficile et rare par son synonyme **faršum** dont la lecture et le sens sont bien connus.

6) Le **draj** est le nom d'un démon mauvais ; il y a autant de **drajs** qu'il y a de défauts dans l'homme, de choses nuisibles ou simplement gênantes dans la création ; aussi le nombre des drajs est-il indéfini.

7) Tous les êtres du monde matériel doivent se porter un mutuel secours pour résister au démon.

8) Le **gâhâ kadhîs** ; il s'agit ici du serpent créé par Aôhrimâd en premier lieu comme représentant de toute la race animale future. Il est appelé dans l'Avesta **Abdûta**, pers. **Evah-dât** « créé unique », l'historien arabe Hamak d'Ispahan l'appelle **Abu-dât** ; ce nom singulier a pris au cours d'une suite de copies.

9) L'homme pieux dont il est question ici est le premier homme créé, celui que les textes perses appellent **Gayômart** ou **Gayômart**. Cf., p. 210, n. 2.

(10) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1892, p. 245, n. 1.

(11) Ce mot dans la langue est sûr-pour signifier « désir du feu, ou qui a le désir du feu ».

(12) C'est l'âge que les Mardéens considéraient comme le plus parfait et le plus honnête, et auquel la beauté humaine est la plus parfaite, et qui est d'ailleurs parfaitement attesté en Orient. L'Avesta et la littérature persane en offrent de nouveaux exemples. En voici deux exemples tirés du Grand Bundahish : « Si l'âme est celle d'un homme vertueux (après la mort), vient au devant d'elle dans sa route une vache grasse, riche en lait pour la contraindre et l'engraisser, puis une jeune vierge d'avance vers elle, toute de corps, vêtue de vêtements blancs, âgée de quinze ans, admirée de tous côtés et qui vient pour la réjouissance de l'âme... ». Le second passage se rapporte plus directement au texte ici traduit : « Il est dit dans l'Avesta, le somma fut d'abord créé sous la forme d'un jeune homme de quinze ans au regard éblouissant. Les démons le couillaient, quand furent couillées les eaux, les plantes, le bétail de labour, les oiseaux et tout ce qui existe ici bas. La nature ayant été soumise par eux, le somma se présenta sous la forme d'un jeune cheval de quatre à cinq ans. Après cela il vint près des hommes; il les peignit du somma de la tête aux genoux, dans le temps qu'il faut pour réclamer trois ou quatre fois le prêtre Yathra été enorgé d'un bout à l'autre. Il n'a pas été créé avec le corps, il l'a aidé à part, et pour lui porter secours; en effet, quand le corps est été créé, le somma vint après. Quand l'homme dort plus qu'il ne doit de la longueur de quatre stances, il est coupable. »

(13) *dāvr*, révolution, cycle astronomique.

(14) *nīhad*.

(15) Non il s'agit d'une pierre précieuse, que en passage du Grand Bundahish appelle clairement au diamant : « il *gohâr almâst* ». Ce mot *almâst*, *parvan almâst*, est certainement emprunté au grec *Almas*, avec le changement très fréquent du *l* en *r*. C'est ainsi que du nom de contrée *Badakhshan* s'est formé le nom des rubis indiens. C'est surtout dans l'est de l'Iran que s'est produit ce changement. Le fleuve que les Grecs appelaient *Ῥέδμανος* est aujourd'hui l'*Helmand*; l'arabe des premiers siècles ayant conservé la forme *Hedhmand*. Le *t* final du pehli *almâst* ne s'explique par rien. Je crois que le mot *khônakhin* se retrouve en persan sous la forme *khonakhin*. Le *p* et l'*s* étant représentés par le même lettre, sauf les points.

(16) La période de confusion ou de mélange est l'époque durant laquelle le monde est soumis à l'action mélangée du démon.

(17) Cf. *Agemashâh*, § 66 : nom par *parhazaydê shemayê dardarparayê*, traduit en persan *sam-i pāhūn-i girt-i dard-gudarg* et en ar. : *prāh-yāh dardar-yāh shemay-yāh dard-gudarg*, « cette terre large, ronde, aux extrémités limitées ». Le pehli du Bundahish et le persan de l'*Agemashâh* se servent des mêmes termes *girt dardvitar*, ce qui est naturel, puisque tous les deux dérivent évidemment de l'ambus-traduction pehli d'un passage de l'Avesta.

(18) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1892, p. 245, n. 2.

(19) Cf. le Farvard II du Vendidad. Le roi Jamshid, le bon pasteur, agrandit tous fois de soixante, par l'ordre d'Ashemard, la terre devenue trop petite pour

contient ses habitants, et chaque fois il l'augmente d'un tiers, de telle façon qu'à la fin les espaces se trouvent doublés.

20) Mot issu, de lecture et de signification douteuses.

Il est toutefois probable que le terme désigne soit la persan **dîr** qui signifie : bois; quant au mot **cicâ**, on peut l'expliquer par le persan **cişk** qui signifie rocs. Le **cicâ** serait alors le bois de rocs, bois fort dur en effet.

21) La première chaîne de montagnes qui suit de la terre est l'**Albôz**, la haute chaîne qui se profile au sud de la Caspienne et dont le principal pic est le **Demâvend**. Toutes les autres montagnes se sont détachées de l'**Albôz**. Cette assertion est d'une façon très générale vraie pour la Perse. L'**Albôz** se continue à l'est par les montagnes du Khorassan et de l'Afghanistan et les montagnes du sud et du sud-ouest de l'Iran vont rejoindre les monts de l'Afghanistan qui se rattachent à l'**Albôz**.

22) V. p. 225, n. 8.

23) Z. **Argamam-nahîl**, le premier pays créé par Adhramâd. Voudâd, l'arg. 1. La plus excellente de toutes les contrées où toutes les hommes se seraient rendus pour y vivre plus heureux et Adhramâd n'avait pas créé dans la cour des hommes l'amour de leur pays natal; c'est dans ce pays que nait Zoroastre.

24) Z. **Vâdâdî Dâitân**. Voir J. Darmesteter, *Avesta*, II, p. 5, n.

25) Mot douteux de sens et de lecture; nom d'une personne indéterminée.

26) Cf. p. 247.

27) Cf. p. 231.

28) On appelle **Gâhânbâr** ou **Gâsânbâr**, six fêtes primitivement agricoles qui divisent l'année en six périodes de dix-huit jours. On les appelle dans l'*Avesta* **Yâgya**. Il se pourrait que le mot d'où dérive **Gâhânbâr** soit composé de **Gâhâ**, avec d'une partie de l'*Avesta*, le mot **gâhâ** étant devenu **gâs** au pluriel, dans le pluriel **gâs-ân** « les Gâhâs ».

29) Le mois à trente jours et il y a ensuite cinq jours complémentaires. Ce passage est interrompu en ce sens qu'il permet de franchir un village entre les défilés du Bembay; les uns, avec le destour Pâshâbzâr, passent (car l'on doit compter les cinq jours complémentaires à part, les autres, et à leur suite le destour Jâmâbzâr, continuent qu'on doit faire rentrer ces cinq jours dans le dernier mois de l'année et par conséquent on compte trente-cinq jours. Ce passage du Grand Bândobâsh donne raison au destour Jâmâbzâr.

30) En réalité, il n'y a que sept Amahaspands, en comptant Adhramâd, mais le rédacteur du texte pehli compte un onzième Amahaspand tout gracie. Pour les noms des mois et des jours du mois, voir J. Darmesteter, *Avesta*, I, p. 28, seq.

31) 10-15 du mois Ardâbâhtân, le Gâhânbâr est alors le 45^e jour de l'année correspondant au 4 mai de l'année chrétienne.

32) Pour la signification de ces mois dans l'*Avesta*, voir Darmesteter, *Avesta*, Yâgya, à l'Appendice. Les interprétations données par le pehli sont le résultat d'étymologies ou moines fantaisistes et qui dérivent d'une décomposition arbitraire et erronée des mots; il ne faut y ajouter comme importante. Je ne crois pas utile d'insister sur la manière dont les traducteurs ont analysé le mot mot, le procédé est le même que celui de la traduction des Gâhâs et tout ce passage doit être assurément d'un commentaire analogie à la traduction pehli des Gâhâs.

33) 10-15 du mois Tir, 105^e jour de l'année, le Gâhshab correspondait au 3 juillet.

34) 25-30 Shahr, le Gâhshab tombant le 180^e jour de l'année, 16 septembre.

35) 25-30 Mîrô, le Gâhshab au treizième le 210^e jour de l'année, 18 octobre.

37) 15-20 Din, le Gâhshab est le 290^e jour de l'année, soit le 4 janvier. La différence fournie par le texte pehlevi est fautive, au lieu de 70, il faut évidemment lire 75 entre le 30 Mîrô et le 30 Din, il y a un intervalle de $20 + 30 + 20 = 70$ jours. Or les 70 jours déduits à la création des troupeaux plus les 5 jours de repos du Créateur ne donnent que 75.

38) Le Gâhshab commémoratif de la création de l'homme se célèbre durant les 5 derniers jours du mois Spandarmat et durant les cinq jours complémentaires; il se termine avec le dernier jour de l'année, 30 mîrô.

39) L'auteur veut dire que les noms pehlevs de ces 5 jours correspondants à leurs noms saints sont ceux qu'il donne. Ce sont les noms des cinq Gâhsas ou hymnes, qui sont désignés par leur premier mot et rangés dans l'Arêsta dans un ordre purement artificiel : Ahmânâiti, Gâhmanâiti, Spêhmanâitu, Vâhshâstâta, vâhshâstâhâit.

40) Les noms des 8^e, 13^e, 28^e jour du mois s'appellent aujourd'hui Din-pôn-Âtar, puis Dai-pa-Âdar, Dai sur Âdar, avant Âtar; Din-pân-Mîrô, Dai-pâ-Mîrô, Din-pân-Din, Dai-pâ-Din.

V

CECI EST UNE DÉCISION¹ RESSORTANT DE LA BONNE LOI

Un purificateur fait le travail d'un **nasâsâlâr** ou d'un **nasâbâr**²; il n'est plus en état d'accomplir les œuvres de la religion, et s'il les accomplit, on doit immédiatement l'écartier de la coopération des purificateurs³ et de l'œuvre de purification. Car il faut que les purificateurs s'abstiennent rigoureusement de tout contact avec le cadavre et les **nasâsâlârs** et qu'ils accomplissent les œuvres de la religion avec une impeccabilité complète.

Farjânah Rôshan⁴ a dit : S'il l'a fait sans y avoir de péché, il pourra accomplir sa besogne après (litt. : avec) trois **Barashnûms**.

NOTES

1) *videt.* Ce texte est tiré du manuscrit Supplément persan, n. 4216, p. 10.

2) On appelle dans les traités et dans l'usage courant chez les Parsses **Nasâsâlârs** deux séries d'individus employés aux inhumations.

Dès qu'un homme est mort, personne ne peut le toucher sous peine de devenir impur. Le soin de faire sa dernière toilette et de le porter à sa dernière demeure appartient à une catégorie de gens spéciale dont les uns n'ont d'autres offices que de porter le mort au Dahnam, et les autres de le déposer sur les tables du Dahnam. Le nom des premiers est dans l'Avesta *nasān-durka*, « qui traine le cadavre » ; c'est ce que le texte pehlvi appelle *nasān-bar* dans *nasān-barishnuh*, état de nasān, « qui porte le cadavre ». Le mot généralement usité dans le Quirats pour les désigner est *khandya*, dervie du samant *akānāha*, épaulé.

Le titre des autres est *Ratn* « maître » en zend, pehlvi *nasān-sardār*, persi *nasānsālār* « maître du cadavre ». Il arrive très souvent que ces deux fonctions soient comprises sous ce dernier terme. Pour les cérémonies des funérailles; voir James Darmesteter, *Vendidad*, arg. E. Appendice A.

3) On entend ici par purificateur, *yoshdānarkur*, le prêtre qui fait la purification nommée *Barashnum*. Ce mot puri désigne une cérémonie assez compliquée à la description de laquelle le Fargard 9 du Vendidad est consacré. Cette purification qui dure neuf jours s'emploie pour l'homme qui a touché un corps mort, pour la femme qui relève de couches, etc.

Il est évident que les prêtres purificateurs doivent être en un état de purification parfaite pour purifier les autres.

L'homme qui ne remplit pas cette condition essentielle ou qui veut faire la cérémonie sans en connaître tous les détails commet tout le contraire de ce qu'on veut produire une purification bien faite, le souillure du péché se accroît et les plus maux fondent sur le pays. *Farg.* 9, § 172 à la fin.

4) Un commentateur du nom de Hoshin paraît dans la traduction pehlvi du l'Avesta, *farjānah* signifie littéralement servant, et l'on pourrait traduire : le sage Hoshin a dit. Rien ne permet d'affirmer que ce soit le commentateur de l'Avesta.

VI

PRIERE

l'écrit la prière des Grands.

Au nom du créateur Hōramazda, bénédiction. Comme les anciens ont récité la bénédiction du Seigneur, moi je fais le faire, dans la terre d'Irān¹ et dans toute terre.

Que son désir² soit accompli comme l'est celui du Seigneur Hōramazda, dans sa création! qu'il soit glorieux³ et tout-puissant⁴ comme le roi Kai-Khosrau; qu'il soit d'excellente amitié comme l'Azid Mihir⁵; qu'il anéantisse les ennemis comme Zartir⁶ (L. Zarir); qu'il soit beau à voir comme Syāvakhsh⁷;

jeûne comme Bêzhan¹⁾; saint comme le roi Gushktâp²⁾, puissant³⁾ comme Sâm, fils de Nârtmân⁴⁾, qu'il soit vigoureux⁵⁾ comme Rûstam, qu'il manie la lance comme Aspandiyar⁶⁾, qu'il porte aide⁷⁾ à la foi comme Jâmtap⁸⁾, le sage; qu'il soit victorieux⁹⁾ comme Arde-fravash¹⁰⁾, généreux comme Tishtar (**Tishtri**)¹¹⁾, qu'il soit fécondant comme l'eau de pluie¹²⁾, clairvoyant comme le soleil; qu'il fasse de nombreuses œuvres pies comme Zarathushtra; qu'il vive longtemps comme le roi Zaurvâ¹³⁾; qu'il soit fertile comme Spondârmât¹⁴⁾, la terre; qu'ils s'étendent au loin¹⁵⁾ comme le fleuve Nâvayadâ¹⁶⁾; qu'il ait beaucoup de réserves comme l'hiver¹⁷⁾; qu'il soit délicieux comme le printemps, parfumé comme le musc; qu'il soit saint comme Zar¹⁸⁾; qu'il soit courant comme la pièce de monnaie¹⁹⁾, qu'il fasse de (bonnes) actions²⁰⁾ comme le Seigneur Hôramazda dans sa création²¹⁾.

Que cette bénédiction soit pour votre corps comme la lune et le soleil, comme l'eau et le feu, comme la rose aquatique²²⁾ et l'herbe marie²³⁾, comme le musc et le jasmin²⁴⁾, comme la rose et la basilic²⁵⁾, comme le pur isparam²⁶⁾ et l'ambre qui répandent de bonnes odeurs²⁷⁾ et sont agréables à voir (ces plantes exhalent un parfum suave, qu'il vous réjouisse)²⁸⁾; pour toute la réunion et pour chacun²⁹⁾ vivez mille ans, que votre vie soit longue³⁰⁾; que l'homme vertueux ait des enfants, qu'ils soient des frères célèbres dans la communauté iranienne³¹⁾, qu'ils anéantissent leurs ennemis, qu'ils illustrent leur famille!

Salut.

Qu'il arrive suivant ma prière³²⁾.

Notes.

(1) Cette prière est écrite en persan et accompagnée d'une traduction persane: **pêshégâh**, ceux qui sont d'un rang supérieur; pers.: **pêshinâgân i buzurgân**, les grands de l'ancien temps. Ce mot correspond généralement à l'expression grecque *παλαιόθεν* (*palaios* « ancien de la première foi », rendue au jésuite par **pâyrotkê h**, les fidèles antérieurs à la venue de Zoroastre.

(2) **Irân shahr** « la terre d'Irân, de Perse »; pers. **Irân Shahr**, pers. **Iran-shahr**. — **Dar fu'ân shahr**: ce membre de phrase se traduit en persan: **ve ân shahr ke man mânem** « dans cette ville où je demeure ». Le

persan traduit toute la phrase « dans cette terre d'Iran et dans cette ville où je demeure, je suis le père. » *fulân* est un mot arabe traduit en persan.

3) *kâm* = désir, pers. *marâd*. — *anjâm*, pers. *seronjâm* = fin, terme. Le persan traduit « Qui lui donne son accompli. »

4) *frôh* pour *farôh*; pers. *mubârek* = heureux, bon ».

5) *peshvâtar*, pers. *buzurgvârtar*, terme de comparaison. — *Kai-khosrô*, nommé en zend *Kari-Khosrôsh*, d'ait un des souverains légendaires les plus célèbres de l'Iran.

6) *Khob mîhr bêt*; pers. *Khob mîhr u mohabbet barchid*. Il y a là un jeu de mots qui repose sur le double sens du mot *mîhr*. Ce mot qui est d'ordinaire le nom d'un des plus grands dieux du panthéon sassanide *Mithra* a aussi le sens d'amour. Le zend *Mithra*, sanscrit *Mitra*, a ce double sens. Le persan *mîhr* est rendu par *mîhr u mohabbet*, ce dernier mot étant le synonyme arabe du persan *mîhr*.

7) *Zarir*; le persan ajoute « qui était frère du roi Gushîasp », zend *Zarîrûdri*, grec *Zaradkô*.

8) *Syâvakhsh*. Le mot *Syâvakhsh*, fils de *Kai-khosrô*, accusé par ses frères de trahison d'inceste, il s'est enfui depuis du Turc *Ahtayâh* dont il épouse la fille. Ses deux frères le font mettre à mort, et il est vengé par son fils *Kai-Khosrô*.

9) *Borzân*. Le persan donne « qu'il soit pur, généreux et d'un caractère doux comme Borzân qui était fils de la fille de l'homme Rustem.

10) *Gushîasp*, zend. *Kari-vîshîasp*; nom du roi sous lequel la religion maïmanne a été révélée sous la forme actuelle par Zoroastre.

ashô, sans *ashvân*, pers. *shîv*, formes dérivant toutes d'une forme pers. antique. Le persan traduit *ashô u pâh*, « salut et pur ».

11) *sôr-mand*, pers. *sôr-mand u kuvvet mand*; *kuvvet* étant le synonyme arabe de *sôr*.

12) *Sâm u Narimân*. Soms est dans l'Avesta le patronyme de *Thrita* et de *Krosdha*. De là vient la division postérieure de *Sâm* et *Gershôp*.

13) *so/vâvâr*, pers. *Sahib ôj u kuvvet*. Le nom zend de Rustem devant être *Roxshat-Sakhsa*, lui se taille, de corps.

La lettre persan donne à Rustem l'épithète de *pahlavân*. Ce mot est dit persan l'artère désigne, dans le Livre des Ruz, les chevaliers de l'Iran; aujourd'hui il est arrivé à signifier un drapeau de corde ou un sabrehaupke. L'arabe et le turc ont emprunté ce mot avec cette signification.

14) *Aspândyâr*. C'est la forme persane et générale du nom zend *Spyâdyâr*; pers. *Spand-dât*; le persan est *Isfandyâr*, l'arabe ayant conservé la forme *Isfandiâd*. Le persan ajoute « qui était le fils du roi Gushîasp ». La forme était l'arme favorite d'Isfandyâr, c'est-à-dire le plantant en terre qu'il marque la frontière qui doit séparer l'Iran du Touran à Bakht. Voir Recueil de Trévoux relatif à la géologie et à l'archéologie égyptiennes, vol. XVII : Carte géographique des villes de l'Iran.

15) *din yavar*, traduit en persan *yârî dehendeh*, « donnant soutien ».

16) *Djâmâsp* traduit, ajoute le texte persan, fils de *shô-bâb*. Ce sage avait, selon la légende, du temps du roi Gushîasp et fut vaincu par Zoroastre, ce qui lui procura sa mission divine.

17) *hwar-vozhân*, traduit *hlayâr ghâlib u buzurgter u khâlistar*, « très vaillant, très grand, très pur », comparatif à ceux du superlatif.

18) *Ashafrohar* désigne la personification des larmes des saints, pehl. *Artai Farvart*.

19) *Tishtar*, pers. *Tishtar ized ke sâhib i barân*, est « le génie Tish-tar qui est le Seigneur de la pluie ». V. *Revue de l'Histoire des Religions*, esp. Genève 1905, p. 110, n. 33. — *râi*, généreux; pers. *râd u sahâret kunendeh*.

20) *carv*, pers. *carpiar, shirintar*, « plus gros et plus doux ».

21) *hâ* Zairrâ. Le persan l'appelle le *rôl du temps*, ou l'esprit du temps. C'est le temps lui-même, soit le temps de la Longue Période.

22) *Spendaramt*. V. p. 100, n. 27.

23) Le sens de *paivâd* n'est pas clair. Ce mot signifie généralement larmes, et du la parenté, c'est le pehlvi *paivand*, persan *paivând*.

24) *rôl nârayadhâ*, pers. *rôd-nâvâd*. La traduction persane entend par là la mer; *nâvâd* en veut signifier « courant »; le persan *nâvâd* n'est plus tout à fait exact, mais *nâwidân* désigne un canal ou un cours d'eau.

25) *damistân* expliqué par *sarmâ*, froid. Cette phrase signifie qu'il possède autant de choses que celles que l'on est obligé de faire pour passer l'hiver.

26) *zar*, en hébreu qui était le père du Rustem porte dans le *Livre des Rois* le nom de *Zai-i-Zer*.

27) Telle est la traduction littérale du persan et du pehlvi.

28) *kirdâr*, traduit *nik kerdâr*.

29) *dâmân*, traduit, traduit *pâidâish*.

30) *mal*; il ne faut pas confondre ce mot avec un mot de même forme mais d'origine toute différente et qui signifie vin.

31) *marav*, pers. *marv*. C'est, dit le *Burhân-i-kâfi*, une herbe odorante qu'on appelle aussi *marvhoos* (ou suivent quelques copies *marvkhôush*); les Arabes l'appellent le grand basilic et l'arménien des *esheikhe*.

32) *yâman gul*, pers. *yâmin gul*; il faut peut-être traduire comme la fleur du jasmin.

33) *marzângosh*. Suivant le *Burhân-i-kâfi*, ce mot signifie oreille de souris, il a été arabisé en *marzângosh*, c'est une sorte de basilic extrêmement verte.

Ses feuilles ressemblent aux oreilles d'un rat, c'est pour cette raison qu'on nomme cette plante *marzângush*. On l'appelle en arabe l'arménien des jeunes gens ou de l'épiphany, et aussi l'oreille de souris.

34) *aparâm*. Ce mot suivant le *Burhân-i-kâfi* a le même sens que *apargham* : il signifie en général les fleurs, et en particulier les diverses sortes de basilic. Quand on voit *apargham*, suivant le même auteur, c'est le sens des fleurs de basilic, et en particulier du basilic que l'on appelle le basilic royal. Cette phrase est, je crois, déplaçée dans le texte; je l'ai ramenée à la place que je pense être la sienne. Toutefois je donne le texte tel qu'il m'est fourni par le manuscrit.

35) *hâ* *vâkanet* traduit : « il donne bonne odeur », c'est sans doute une faute de traduction, *taqât* étant le nom d'une plante. Voir p. 241, n. 72. Il faudrait alors traduire : « et l'ombre et le miel qui sont ».

36) Cette phrase entre parenthèses est la traduction du persan. Le persan

n'y correspond point. Il doit y avoir une ligne de pensée dans le manuscrit. Le mot *mastash* de la phrase précédente n'est obscur et n'empêche de le traduire. Il est certain que le texte a subi une perturbation dans ces parages.

(*fu lān*, mot arabe. Il faut, dit la traduction paria, réster la bénédiction pour toute l'assemblée et pour chaque personne séparément.

35) *zāndagānī*, vie; paria *omr'u zandegān* — *umar dāras* (i. *dirāz hāt*, « que votre vie soit longue; » paria, *omr dirāz bāshid*, « soyez longs de vie ». *umar*, transcription de l'arabe *omr*, à moins qu'on ne veuille lire *umar* » et que la somme de vos années soit long », ou qui seront moins satisfaisant.

36) *kā trān birāt nām harāt*, lit. : « qu'ils portent le nom de forces humaines »; *ir* ou *ār*, dérivé du persan *arpe*; *ar*, *arpe*, désigne, dans les textes mardéens, « l'homme de la vraie religion, la vraie Persan », tandis qu'*ānir* désigne tout ce qui n'est pas mardéen.

37) *ahd jampt yāthā dfrindat*. Cette phrase semble qui correspond à l'*amta* des Arabes se trouve à la fin de beaucoup de textes pélitiques et paria; elle est tirée de l'Avesta.

VII

APOLOGUE

Au nom de Dieu.

Un arbre est poussé tout verdoyant² dans le pays d'Assur³; son tronc est sec, mais sa cime⁴ est fraîche, ses⁵ feuilles sont comme⁶ la canne à sucre, ses fruits ressemblent au raisin, et il porte des fruits délicieux pour les hommes de la religion (mardéenne). Une querelle s'éleva entre ce mien⁷ arbre élevé et la chèvre : O chèvre ! dit l'arbre, je te suis inférieur en beaucoup de biens⁸, et pourtant dans toute cette terre de Khvantras⁹, je suis un arbre tel qu'il n'y en a pas de pareil à moi¹⁰. Car le roi mange de moi quand je porte des fruits nouveaux¹¹, je deviens la navette¹² et la planche¹³, je deviens la poutre, je deviens le mât¹⁴; on fait¹⁵ de moi le balai¹⁶ avec lequel on balaie l'intérieur de la maison. On fait de moi le pilon¹⁷ avec lequel on pile¹⁸ l'orge et le riz¹⁹. On fait de moi le soufflet²⁰ pour attiser le feu, je deviens la chaussure du laboureur, la sandale²¹ de ceux qui vont le pied nu²². On fait de moi la corde avec laquelle on l'attache le pied, on fait de

moi le bâton²¹ avec lequel on te fait courber le col; on fait de moi le clou avec lequel on l'attache tête baissée²². Je deviens le combustible du feu avec lequel on te réchauffe durant les rigueurs²³ de l'hiver; en été je deviens l'éventail (ou l'ombrelle²⁴ que l'on tient sur la tête des princes. Je suis l'*arsh*²⁵ de ceux qui recueillent le miel. Les fidèles²⁶ font de moi le rouet et le fuseau. Je suis la botte à médicaments²⁷ du médecin²⁸ qui se passe de ville en ville et de médecin en médecin. Je suis le nid²⁹ des oiseaux³⁰. Je répands mon ombre³¹ sur les marchands³² fatigués, moi qui pousse sur des terres nouvelles. Quand les hommes m'estiment à ma juste valeur et ne me font aucun mal, je désire que durant tout le jour existe pour eux de la fraîcheur³³. Les hommes qui n'ont ni pain ni vin se nourrissent de mon froit, qui pend (à mes branches) continuellement.

Quand l'arbre assyrien eut ainsi parlé, ma chèvre répondit³⁴ : Je t'ai longtemps écouté, c'est toi qui m'es inférieur³⁵, toi qui te disputas avec moi³⁶; car c'est moi qui de tout temps fournis leur lait aux petits enfants, tant qu'ils en désirent, on me garde en pâture et je suis honoré comme le désirerait un grand roi (ou comme un grand roi désiré). La souveraineté que Jemshit posséda longtemps, c'est par le lait qu'elle fut si prospère³⁷; c'est par lui que fut enchaîné le mal que les démons faisaient aux hommes.

O arbre au bois (*dâr*) sec, dont la cime est verdoyante... par suite de ta mauvaise intelligence, (si tu dis) : Je porte des fruits supérieurs aux tiens et plus utiles; moi je te répondrai... dans le sacrifice? *izishn*³⁸?) offert par les hommes de Perse, que tu es un arbre desséché (*yakhs*), mort (*vitârt*), sans utilité. Si tu portes des fruits pour les hommes de la Bonne Religion, c'est parce qu'ils te sèment...³⁹ Je te répliquerai : Le Créateur élevé⁴⁰, splendide, tout-puissant, Aôhrmazd, de la Bonne Loi des Mazdéens, l'a enseigné : sans moi, qui suis la chèvre, il est impossible d'offrir le sacrifice; car c'est de moi qu'on fait le *liv*⁴¹ dans le sacrifice offert aux laïcs et à *trôshô-rân*⁴², l'îzed bienfaisant des animaux. C'est de moi que vient

la force du robuste et vigoureux Hô^m, et ce poids de vêtements que je porte sur mon dos, sans moi, la chèvre, il est impossible de les faire. C'est de moi que l'on fait ces ceintures²² que l'on brode avec des perles²³. Je suis le bas que portent les nobles sacrificateurs de la Loi. Je suis le gant²⁴ des princes et des rois; C'est de moi que l'on fait l'outre et l'abdân, nécessaires dans le sacrifice, et dans les jours de chaleur, et le.... du sardab²⁵ vient de moi. C'est de moi que l'on fait la peau^{26 27} du tambour que l'on fait résonner aux jours de fête et le grand tambour sur lequel on frappe vigourement. C'est de moi que l'on fait l'éventail (chasse-mouches)²⁸ des souverains religieux que les seigneurs et les gouverneurs des pays balancent au-dessus de leur tête et devant leur barbe, et tiennent à leur côté avec humilité et respect. C'est de moi que l'on fait la feuille des scribes²⁹ sur laquelle on écrit les diplômes. C'est de moi que l'on fait le sou³⁰ que l'on attache de l'intérieur (ou sur le dessus) du puits; c'est de moi que l'on fait la cruche. C'est de moi que l'on fait les riches vêtements³¹ en poil de chèvre que les nobles et les grands personnages portent sur l'épaule (châles). C'est de moi que l'on fait la sangle qui sert à attacher la selle où s'asseyaient Râstâtân³² et Spand-dât et que l'on place sur les grands éléphants³³ et sur les éléphants de combat; c'est de moi que l'on fait la corde et le lasso³⁴ que l'on emploie dans beaucoup de circonstances et dans la bataille³⁵.

Voilà toutes sortes de trésors que l'on ne peut faire sans moi, qui suis la chèvre. On fait de moi la valise³⁶ dans laquelle les marchands³⁷ mazdéens font parvenir le pain, le pist³⁸, le fromage, la salade, l'huile à manger³⁹, le camphre (kâfûr)- et les peaux de chèvre du Tokharistan, dont on fait les nobles vêtements et les beaux costumes que revêtent les jeunes filles, et que l'on fait parvenir jusqu'aux villes qui se trouvent dans la terre d'Irân (au Perse). C'est de moi que l'on fait le kosti et le blanc penôm⁴⁰ et le beau saderé⁴¹ dont s'habillent les grands; c'est à cause de moi qu'on loue les formes (andâm) des jeunes filles: moi et ceux de mon espèce, de

notre contact le corps exhale le parfum d'un parterre de roses (gûlistân). Je porte derrière (ma tête) deux belles cornes par-dessus mon dos, qui vont de montagne en montagne, sur la terre aux grands kôshvars, depuis la contrée des Indes jusqu'aux rivages de la mer où habitent des races humaines différentes, jusqu'à la terre maudite des var-cashm⁶³ qui ont les yeux sur la poitrine, dont la tête est celle d'un chien, ou en forme de cloché, des hommes qui se nourrissent de bois et des feuilles des arbres et sucent à même le lait de la chèvre; de moi viennent la force des hommes et leur vie. C'est de moi que l'on fait le peshparak⁶⁴, ainsi que la nourriture céleste, aliment des souverains, des princes et des justes. Mes œuvres sont supérieures aux tiennes, ô arbre! De moi viennent le lait et le fromage à la fois⁶⁵ pour les enfants et pour les grandes personnes. C'est sur ma peau que prennent place pour faire le padyâv les sacrificateurs mazdéens⁶⁶. Tous les divers airs que l'on joue sur le violon⁶⁷ et le tambour⁶⁸, c'est par moi qu'on les fait résonner. Autre chose encore par laquelle je te suis supérieure : quand on conduit la chèvre au marché et qu'on la vend, qui n'a pas dix xuzan⁶⁹, n'a point de chèvre; mais toi, pour deux pashitz⁷⁰ les enfants l'achètent; le tisserand te creuse constamment le corps; c'est par mon utilité et par ma bonté, par tout ce que je donne et que je bénis, que l'on offre le sacrifice aux Ratus au delà de cette vaste terre⁷¹?

Mes paroles d'or sont jetées devant toi comme un collier de perles devant un porc, ou comme du zanêt⁷² que l'on arrache du jardin pour le jeter devant un chameau en furie. Nous, qui vivons sur les montagnes, nous nous nourrissons des herbes odorantes de la montagne et des eaux fraîches des sources, toi...⁷³.

Et la chèvre, toute fière, s'en alla victorieuse.

NOTES

1) Cette table est tirée du manuscrit Supplément persan, n° 1215, p. 1-4. Le

capie est très moderne et en beaucoup d'endroits fautive. Il semble de plus que l'auteur de cette faiblesse se soit hâté à n'employer que des mots qu'on ne trouve pas autre part, *ast*, « est ». Ce mot est généralement remplacé en péhli par l'équivalent sémitique *yahvūnēt*; il est fort rare de rencontrer le terme iranien.

2) *rasin* est l'équivalent de *tar*, qui signifie en persan humide, mouillé et de là, en parlant d'une plante, vert, verdoyant. De là son emploi abusif en péhli comme synonyme de *tar* pour traduire le *rend tarō* dans des expressions où il a un sens tout différent, par exemple dans le composé *tarō-pāthwam*, « nourriture », dans lequel le mot *tarō* a un sens péjoratif; le composé est traduit en péhli *rasin pashnīh*. Le *rend tarō* signifie « au delà, à travers » d'où le sens de « contraire, maléficient », de *tarō-pāthwam*. La phrase *dirakht ai rūst havā : rasin ō shatrō Asūrik* pourrait signifier : un arbre poussé jusque dans le pays d'Assur.

3) *Asūrik*, « Assyrien ». On trouve dans le commentaire péhli de l'Avesta le mot *Sārik* pour désigner les Syriens (*Vandhād*, *Fargard* I, § 5).

4) *bān*, tronc; *sar*, aine.

5) *varg-ash* « ses poussees, ses feuilles ». Le mot péhli *varg* est devenu *larg* en persan moderne, *rend varōd* (*Grand Pahlavi glossary*, p. 22). Il est probable qu'il ne faut pas rattacher à ce mot l'arabe *warg*, qui signifie feuille, et de là, par extension, feuille de papier, feuilles, car toutes les langues sémitiques connaissent ce mot. Toutefois le mot arabe *awārijah*, « registres, livres », est un pluriel brisé, et formé d'un mot étranger; les langues arabes le font dériver d'une racine *varj*, qui est sans doute l'arabisation d'un persan *varg*, forme qu'a dû prendre le péhli *vark* pour aboutir au persan *harg*.

6) *mānēt*, comme, Cf. *mānend*, *mānendeh* qui, comme le péhli, est une forme verbale du verbe *māndan*, rassembler. C'est la forme *rend mānagan* *olē gūthā*, traduite en péhli *humānāk olā*, et en persan *hūmānā in*.

7) *sak-am*, « celui-là de moi ».

8) *az mīn lak khūrtar havām pōn kabād gōnāk ashūn*, « moi je le suis de beaucoup inférieur en beaucoup de bien », *az* est ici le dérivé du *rend azem*, « je, moi »; ce mot ne peut être un doublet de *mīn*, car dans ce cas on attendrait non la forme *az* mais *aj*.

9) *Khvanīras*, *rend Hvanīratān*, le continent central, l'Iran, les autres parties du monde étant disposées autour de lui, et lui étant toutes ensemble égales en superficie.

10) *ham-tan*, III, « qui a le corps égal ».

11) *amat nōk yaltiyānam* (*barām*) *ber*.

12) *makōk*, pers. *makūk*, « navette de tissage ».

13) *takht*, « planche ». On trouve aussi en péhli le mot *takhtak*, pers. *takht*, *takhteh*, avec le même sens. Ce mot est passé en arabe avec son double sens de trône et de planche; d'arabe *takht* aram. « frapper la tablette de sable » signifie interroger le sort à l'aide des figures de sable.

14) *vāi pān*, le māt, pers. *bādbān*, « qui reçoit le vent ».

15) *jivāk-rāp*, « balai », persan *jāra*, *jārūb*. Le mot *jivāk-rāp* confirme l'identification du premier élément du mot avec le persan *jāi*, *endrait*, et, par suite, la lecture *jivāk*.

16) **kartatian**, « faire ». Dans le commentaire pehvi de l'Avesta, ce verbe indique généralement l'action du démon par opposition à l'œuvre du bon principe exprimée par la racine **kt**, **ātan** (huss. **yahbāntan**). Ce verbe n'a rien à voir avec le persan **kardan**, pehvi **kartan** « ôder, tailler »; il signifie proprement couper, tailler; c'est bien le verbe qu'on allie au parlant au travail accompli avec le bois d'un arbre.

17) **garān**, pers. **garān**, **garārah**; formes archaïques **djavān**, **djavārah**, **djavāzān**, « mortier pour dévasser le riz ou le blé ».

garārah « spécialement le usage de mortier à broyer le riz ».

18) **kōpūtan**, « boucher », pers. **kubidan**.

19) **ātrinj**, « riz », persan **hīrinj**, sanscrit **aribh**, grec **ἄριος**. Les mots arabes **ariz**, **ariz**, **ariz**, **ariz** se rattachent évidemment à ce mot, qu'ils aient été empruntés au grec ou aux langues turciques. On trouve dans le Talmud les formes **ariz**, **ariz**, **ariz**, ces deux dernières, comme le syriaque **aribh**, paraissant d'origine grecques.

20) **daminak**, « soufflet », dérivé de la racine **dm**, souffler.

21) Le mot traduit par sandale peut se lire soit **na'aliz** et correspond alors à l'arabe **na'al**, sandale, soit **nakhlin**, pers. **nakhlah**, soulier.

22) **harhānak payān**. Les reliquaires de certaines contrées se servent en effet de larges feuilles d'ortie comme de sandales.

23) **raan**, « corde », pers. **rasn**.

24) Pour empêcher un animal dangereux ou seulement capricieux de s'enfuir, on lui fixe au cou un gros bâton dont une extrémité repose à terre. On appelle ce bâton **āzāb** en gujarati, littéralement « massue ».

25) **mikh**, pers. **mikh**, élou.

26) **aij**, **aij**, mot égyptien.

27) **āsyak**, persan **āsyeh**, ombre, **āsyah-hān**, ombrelle, parasol.

28) **ārah**? Je ne connais aucun mot iranien ou scythique qui puisse se lire rapproché. La lecture en est sans doute telle que le sans. **Varāṣṣrān**, lit. cavalier; la phrase signifie moi à moi : je suis l'arah (?) (cavalier) des cavaliers en moi.

29) **āzāt martān**, « noble ». Le mot **āzāt**, qui signifie généralement noble, a le même sens que **shōh**, qui signifie saint, sacré de l'enfer, par conséquent noble, comme le pehvi **ahlav** qui en est l'équivalent un noble.

30) **dārōkdān**, « hôte à radoucement », pers. **dārōkdān**; composé de **dārak**, pers. **dārā**, radoucement, et de **dān**, qui forme les noms de continents.

31) **dānā**, « médecin », lit. sage. Les mots arabes **haktm**, **tabib**, qui signifient médecin, dérivent primitivement du sens de sage, sagesse.

32) **āshyān**, « ail », pers. **āshyān**, **āshyānah**.

33 bis) **marvānak**, « poisson ». Ce mot signifie proprement : œuf d'oiseau, petit poisson.

34) **sāyak**, pers. **āsyah**.

35) Ce mot se trouve transcrit en persan sous la forme **kār dahagan**. Minobard, 4, 12 37, 10.

36) Cette traduction est conjecturale; celle la lecture qui me la fournit **bōyah-nānām havā et argān** (36 cartā) **datām yōm shavēt** (pers. **shaved**),

30) **amastashzak vâkht hât dirakhi i Asurîk hây-am pasukh karêt.**

37) **lakhvârak = lakhvar, deryûkes + ak**, qui est du derrière, par conséquent inférieur.

38) **ô il ne parti.**

39) Parce que, durant tout le temps de sa royauté, il ne se nourrissait que de lait de chèvre.

40) C'est tout ce que je puis comprendre de cette phrase.

41) **hursand**, sans *hursand*.

42) *je*. Ce mot est écrit en lettres saines. Z. *gush jêrg*, c'est le lait de chèvre qui entre dans la composition de l'offrande. Il est en effet impossible d'offrir le sacrifice sans lait de chèvre.

43) **Gôshûrân ak**, « qui a rapport à Gôshûrân », V. ci-dessus, p. 103, n. 12.

44) **Hôm**, « *Hawa*, à cause du rôle que joue le lait de chèvre dans le sacrifice dont le nom forme l'élément principal.

45) **kamar**, persan identique.

46) **marvârit**, grec *μαρμαρι*.

47) **angûshpân i khosrôyân, khosrô** signifie ici : prince, déjà, à une époque ancienne, *khosrô*, qui était primitivement un nom propre porté par plusieurs souverains légendaires ou réels de l'Iran, était devenu le nom par lequel on désignait en général les souverains de la Perse. L'arabe a emprunté ce terme sous la forme *khosr*, pl. *shâsra*.

48) **Sart-mys, mys** étant l'équivalent sémitique du persan *âb*, le mot tout entier doit se lire **sartâb**, mod. **sardâb**, qui est le nom d'une eau froide ou l'on se baigne dans les grandes oasis, ou d'une grotte (surtout il signifie eau froide), **valpush ? sart mîâ**, le couvercle ? du *sard-âb*.

49) **bas meshkijak**, diminutif de *meshkâk*, suivant le *Burhân-i-katî*, signifie petit.

50) **meshk-gajak**, chaise-moucho.

51) **magiltâ**, diplôme. Ce mot d'origine sémitique est le correspondant du hébreu *mâmak*, p. *mâmeh*, lettre.

52) **dôl mîn li karîd**.

53) **vakhshak**. Suivant le dictionnaire persan *Burhân-i-katî* **vakhshî** est le nom d'un vêtement de belle étoffe et agréable. C'est vrais-semblablement un châle, **høj-pashmîn**, ou poil de chèvre.

54) **Rustâm**, autre nom du héros *Rostam*. Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, une fête du mammère. Le nom seul de ce personnage n'est pas connu; il est probable qu'il devait être *Rostas-takâma*, fort de taille (J. Darmasteter, *Asana*, II, 401, n. 27).

55) **sand pil, sandeh pil**, suivant le *Burhân-i-katî*, est le nom d'un grand éléphant, car **sandeh** signifie grand. Il y a différentes formes de ce mot.

56) **zonâr**.

57) **Fâh** nom phrasal de sans douleur; la *fa* peut signifier : ce-fût de l'une des séries d'éléphants et de cerdes d'arc **kashk-anjir**.

58) **hanbân**, pers. *houbân*, valais, loup.

59) **vâcârân**, pers. *bâzârgan*.

Ce mot peut se lire de deux façons : *dinâ*, religieux, ou *sôgâ*, arabe *sok*, marché; *vâcâr-kânân i dinâ* signifiait les marchands musulmans, *vâcâr-kânân i sôgâ*, les marchands du marché.

70) *piât*, sorte de mois composé de divers éléments, particulièrement d'amandes et d'œuf, suivant les lexicographes persans, un fort petit fragment nourri au dessert durant plusieurs jours.

60) *rôkankhörtik*, halle à manger.

61) *padam*, c. *patidâdâ*, nom d'une sorte de voile de liège que le prêtre attaché sur la bouche pour éviter que son haleine souille les choses puras; la forme moderne usitée aux Indes est *pédom*.

62) *sadéré*, nom d'une sorte de caméole que tout Parol reçoit à l'âge de sept ans et demi, au moment de sa initiation (*ji-nô-zû* aux Indes), en Perse, cette cérémonie porte le nom de *sadéré kouti daden*, action de donner la main et le kouti. Un Parol qui ne porte pas continuellement ce vêtement est en état exclu légitimement de la communauté musulmane. Les noms de ces habits sont en persan *shapik*, l'habit de nuit, et *tashkuk*.

63) *varcoshu*. Ce nom signifie littéralement « qui a les yeux sur la poitrine ». La légende des hommes sans tête habitant dans les contrées du nord de l'Asie est très connue. L'historien Kacini prétend avoir entendu dire par un brahmane ouïste qu'un de ces êtres était venu en ambassade. Suivant lui, ils n'ont pas de tête, mais leurs yeux, leur bouche, sont sur leur poitrine; on les appelle, dit-il, *Asnâs*. Le même auteur décrit des êtres ayant des têtes de chien et en forme de croûte.

64) *péshparak*, c'est ce que les Turcs appellent le *halva*, sorte de pâtisserie dans laquelle entrent différentes sortes d'ingrédients.

65) *ham-dâ*. Le texte a renversé l'ordre des deux termes et lit *dâ-ham*, tous deux, ce qui d'ailleurs revient au même.

66) Le Zoroastrisme défend absolument d'aller pieds nus; c'est un des plus grands crimes que l'on puisse commettre; toutefois on peut rester pieds nus à la seule condition de se placer sur une peau de bête, c'est là une des nombreuses précautions que prend la religion persane pour éviter la souillure de la terre.

67) *harbut*, pers. *barbut*. Suivant le *Burhân-i-kâfi*, c'est un instrument de musique qui ressemble à un grand tambour (*thanbour*) et qui a un petit manche. Ce mot a été emprunté tel quel par l'arabe.

68) *tamburak*. Un des manuscrits porte *tambûr* qui est exactement notre bel français tambour. Le nom de cet instrument de musique se retrouve presque identique dans toutes les langues musulmanes. C'est le persan *tambûr*, arabe *tanbûr*, dans laquelle on trouve encore les expressions arabes *thanbal*, petit tambour, *thanbâr*, *thanbûrk*, *gûlâr*, mandoline. Le mot arabe désignait un tambour en thail, d'où vint, à l'époque des sultans mamelouks d'Égypte, le composé *thapikhânûb*, qui désignait une sonnerie de tambour et autres instruments de musique qui était réservée aux personnages importants. Dans ce mot, comme dans *thanbal*, on reconnaît facilement le français *tinchale* qui était anciennement le nom d'un instrument de musique militaire.

69) **zātān**, c'est le nom du denier; ce mot est d'origine arabe.

70) **psahlz**. Ce mot est le persan **pishtā**, **pishtāz**, qui désigne en général un objet rond et en particulier une pièce de monnaie.

71) Le sacrifice au **Ratu** est appelé en zend **ratayiti**, bénédiction du Ratu. Le **rata**, pehl. **rat**, est une conception absolument mazdéenne; c'est le nom des chefs des classes dans lesquelles sont divisés le monde matériel et le monde spirituel; il y a un **rata** des oiseaux, comme un **rata** des femmes, etc. Le chapitre xxx du Bundahish d'Acquem est consacré à l'énumération des maîtres des hommes et des animaux. On y voit que la rivière **Datya** est le **rata** des rivières du monde, etc.

La traduction de certains mots de cette phrase, comme leur lecture, est conjecturale. Le manuscrit semble présenter des lacunes dans cette partie. Peut-être voudrait-il mieux traduire : ... que les hommes offrent le sacrifice dans toute l'étendue (**ratā**, lit. : en delà) de cette vaste terre?

72) **zanit**. C'est le nom d'une sorte d'herbe que quelques lexicographes assimilent à l'avoine. Ces assimilations sont toujours très vagues dans les dictionnaires orientaux, et il est très difficile de savoir quelle était en juste la plante **zanit**; elle devait être assez précieuse, d'après ce qu'en dit le texte.

73) Suivait quelques mots que je n'ose à traduire : **lak kōst khadyā hitimman atgh dārshakan 7 mayā** (ou **mas**).

E. BLOCHET.

LE DIEU D'APULÉE

Apulée s'était donné pour mission de prêcher la philosophie de Platon. C'était un homme considérable, très aimé des lettres et de la foule. Il avait certes le droit de proposer des lignes de conduite, d'enseigner la direction des idées, dans un temps où les Césars eux-mêmes cherchaient le bien et le vrai.

Dans ses conférences il parle exclusivement de doctrines et de religions; on a, néanmoins, quelques peines à démêler ses propres croyances. Il dit, dans son *Apologie*, que, pendant son voyage en Grèce, il s'est fait initier à toutes les sectes religieuses. On est généralement d'accord, à cause de la fin de son roman de *L'Âne*, pour le déclarer adepte du culte d'Isis. Lactance, saint Jérôme, saint Augustin et son correspondant Marcellin, le déclarent adroit dans les choses magiques. Dans ses ouvrages il se montre le plus souvent respectueux des divinités romaines, mais d'autres fois il s'en moque avec esprit. A quoi croyait-il, en somme?

Parlant souvent en public, Apulée a dû se faire une sorte de croyance officielle en l'honneur des dieux de l'empire et des dieux locaux des pays où il perorait. Il fallait ne déplaire ni aux représentants du gouvernement, ni aux auditeurs du moment. Mais il laisse souvent entendre qu'il en sait plus long qu'il ne dit. Dans un discours qu'il prononça à Césa en l'honneur d'Esculape, dieu de la ville; il donne la liste de toutes les sectes qui lui ont livré leurs mystères; il semble croire à ces choses. Malheureusement le discours a été perdu; était-il compromettant? Sa suppression des œuvres de cet auteur est d'autant plus à remarquer que cette improvisation avait été rédigée, copiée, et des fervents l'avaient apprise par cœur; lorsque, dans son fameux plaidoyer, il y fait allusion, plus de vingt assistants se mettent à en réciter les premières phrases. La perte de cet ouvrage nous prive de l'inventaire que notre écrivain avait fait de ses croyances mineures; car, pour ce

qui est des grandes lignes de sa foi, nous pouvons les connaître.

Trois conférences nous sont conservées sur le dieu de Socrate, le dieu de Platon et, l'on peut le dire, le dieu d'Aristotele. Tels sont les parrains de la philosophie transcendante d'Apulée. Dans son traité sur le dieu de Socrate, il s'étend longuement sur le *tyrannos* qui parlait à ce sage. Tour à tour on l'a critiqué ou félicité d'avoir donné le titre de dieu à un être surnaturel, il est vrai, mais il le reconnaît lui-même, d'ordre inférieur. Je crois qu'on s'est mépris sur ses intentions. Quelle que soit la place qu'occupe dans ce travail le génie familier de Socrate, la longue définition qu'il en donne n'est qu'un accessoire de sa pensée principale, qui est bien de révéler le Dieu supérieur, créateur du monde, maître des divinités, des demi-dieux et des *numina*, inspirateur des âmes, et dont, avant tout, il voulait proclamer l'existence.

Mais quand il veut le définir, ce Dieu, il se reconnaît impuissant. Il le place au-dessus des dieux de l'Olympe qui, eux, sont destinés à la béatitude suprême, n'ont pas eu de commencement et n'auront pas de fin. Donc ce qu'il a à dire de ce grand Dieu est bien vite dit; et, pour arriver au célèbre démon du philosophe, il passe en revue toutes les hiérarchies des êtres surnaturels; il s'étend, non sans complaisance, sur son propre savoir en religions de tous pays et, perdant un peu de vue le Dieu supérieur — le dieu de Socrate, en résumé — il fait entrer dans son discours toute la doctrine chaldéenne touchant les dieux, les démons, les génies, les mânes, les esprits.

Le dieu de Platon, cela va de soi, est le même que celui de Socrate, mais imprégné d'idées que Socrate ignorait. Platon avait voyagé, avait médité sur les doctrines de l'Égypte et de l'Inde; aussi son Dieu suprême participe beaucoup de l'âme universelle, du *Brahma* indien; et cependant, pour tout accorder, il met l'âme universelle au service de Dieu. Cet être suprême a-t-il créé le monde, ou bien a-t-il pris au main, au beau jour, les choses toutes faites? Apulée ne prend parti ni pour l'une ni pour l'autre de ces hypothèses, car Platon enseigne à volonté que l'univers n'a pas eu de commencement ou qu'il a eu une naissance: c'est au choix. De même pour la matière qui, selon les goûts, est corpo-

relle ou incorporelle : les deux propositions peuvent se démontrer l'une comme l'autre.

Notre auteur ne sera pas plus adroit quand il voudra nous présenter le dieu d'Aristote. C'est bien encore la divinité, non pas unique, mais supérieure à tous les dieux. Apulée est assez embarrassé pour faire cadrer Dieu avec le Destin qu'il accepte et la Providence qu'il trouve indiscutable et qu'il cherche à définir en lui donnant, en dehors de Dieu, le rôle d'une force indépendante du Créateur et de toute divinité. C'est là, disons-le en passant, l'idée bouddhique de *la cause et de l'effet*, plus forte que les Bouddhas eux-mêmes. On constate avec surprise que plus Apulée veut définir cette puissance, plus il veut préciser les contours du dieu d'Aristote, plus son portrait s'estompe, s'efface et se dérobe. Finalement, pour se bien faire entendre, il en fait un satrape autoritaire et, voulant le grandir, il le réduit à un rôle mesquin. Allah, tout simplement, avec beaucoup de protocoles à ses ordres.

Les formules lui manquent pour faire comprendre cet Être parfait : il a dans la tête trop de théogonies, de sectes, de rituels magiques ; malgré lui il revient à Jupiter sans entrevoir Jéhovah. Et pourtant ce Dieu indécis est bien celui qu'il veut qu'on adore, car c'est à la fois celui d'Aristote, de Platon et de Socrate.

Mais, si c'est là l'idéal religieux d'Apulée, comment expliquer le soin et l'émotion avec lesquels, à la fin de son roman, il décrit la grande initiation isiaque que l'on a toujours pensé être l'histoire de sa propre initiation au culte d'Isis ? Pour élucider cette question, il faut examiner un moment ce curieux récit des métamorphoses, appelé souvent *l'Ane d'or*.

Cet ouvrage se compose de trois parties fort distinctes, assez mal ajustées entre elles : 1° les aventures de Lucius changé en âne ; 2° l'histoire de Psyché ; 3° l'initiation isiaque. L'incohérence de l'ensemble, les distractions de l'auteur, qui oublie ce qu'il a raconté auparavant et change, chemin faisant, les types de ses personnages, l'infériorité du style en certaines parties ont fait supposer que c'était là une œuvre de vieillesse. Quelques

lecteurs, M. Gaston Boissier entre autres, voient, au contraire, dans ces imperfections, les caractéristiques d'une œuvre de jeunesse. Il est peut-être facile de mettre tout le monde d'accord.

Les trois parties dont nous venons de parler ont des qualités de style bien disparates; on dirait que trois auteurs différents les ont rédigées. La métamorphose de Lucius est la traduction d'un roman grec que Lucien nous a conservé; peut-être est-ce sur le texte de Lucien qu'Apulée a travaillé; mais on sent dans sa translation la préoccupation de l'écolier qui exerce son calamus et amplifie les moindres détails; ce que Lucien dit en trois lignes, Apulée le raconte en deux pages. Évidemment, travail de jeunesse. Ce récit abondant est encore retardé par de nombreuses anecdotes tout à fait étrangères au sujet et qui ont dû être intercalées une fois l'ouvrage terminé, et peut-être très longtemps après sa rédaction, quand l'histoire reprend son cours, il semble que c'est un autre personnage qui prend la parole. La gracieuse fêrte de Psyché a une tout autre allure; l'intrigue marche d'un trait. C'est sans doute aussi une traduction d'un ouvrage grec, mais l'écrivain est plus maître de son latin, et, plus fidèle, n'ajoute rien de son gré; cet ouvrage a pu être écrit quand l'auteur était à Rome ou peu de temps après son retour à Carthage. Quant aux scènes isiaques, elles se présentent avec une telle suite, leur description respire une telle élévation de sentiment, une telle foi, que l'on est bien fondé à admettre qu'il s'agit d'une aventure vécue, sentie vivement, racontée sincèrement et écrite au moment de conviction qui a suivi la révélation des mystères. Comme les dernières scènes se passent à Rome, c'est bien une autobiographie écrite par l'avocat Apulée, plaidant pour vivre dans la capitale, tout fier de ses vêtements de lin et de sa tête rasée de prêtre d'Osiris.

On comprend que ces impressions émus, inspirées par les scènes mystérieuses d'une foi nouvelle, ne purent, au moment même, être livrées au public par le jeune néophyte du culte égyptien. Il enferma ses notes dans quelque coffret à papyrus, avec ses essais d'écolier et ses devoirs de traduction; car Apulée parlait le grec et fut obligé d'apprendre le latin. Puis, plus tard,

quand la force manqua au conférencier, les idées au littérateur, il reprit ses vieux cahiers, en fit tant bien que mal un amalgame bizarre, où il y a du bon, du mauvais, de hautes pensées, de basses anecdotes, des passages barbares, et des pages charmantes.

Voyons, maintenant, au point de vue des croyances, ce que nous donne l'examen de ce conglomérat littéraire. Le travail est difficile à faire avec équité puisqu'il s'agit des idées d'Apulée à différentes périodes de son existence. Après avoir été frappé, en Grèce, par la grandeur des doctrines platoniciennes, l'apparition d'Isis étrange, exotique, symbolique et voilée, d'Isis qu'il assimile à tous les dieux, à toutes les déesses, d'Isis qu'il nomme la Nature vivante, personnifiée, philosophique et sainte..., dut lui faire croire qu'il trouvait, sous une forme attirante, le Dieu supérieur qu'il avait quelque peine à comprendre. Il se fit prêtre. Mais de retour en Afrique, il fut obligé de compter avec les divinités officielles; avocant, il fallait avoir l'oreille des juges; conférencier, la sympathie du public; il ne trouva pas, comme à Rome, la mode des mystères, le goût oriental, l'engouement isiaque. Il se laissa. Sa tête ne fut plus rasée; il aimait même à regarder sa chevelure bouclée dans un miroir (qu'on lui a vivement reproché du reste); et alors quand il parle d'Osiris, c'est pour le mettre au rang des divinités tertiales ou quaternaires, au-dessous de l'Amour, du Sommeil, bien plus bas qu'Esculape. Donc, si Apulée a été l'auteur ancien qui nous a donné sur les cultes égyptiens à Rome les détails les plus complets et les plus impressionnants, ça n'a été pour lui qu'une conviction passagère et peu à peu sa vive croyance a été reléguée au rang des nombreuses sectes dont il avait, par l'initiation, pénétré les mystères.

À part ce grand élan religieux, tout le reste de l'ouvrage respire une incrédulité railleuse, bien intéressante à constater chez un homme avide de choses saintes et qui devait tant prêcher. Il trouve tout à fait ridicule un prêtre chaldéen qui dit la bonne aventure; sans réfléchir que la divination italique était officielle et ne différait guère de la divination asiatique. Quand il parle des prêtres de Cybèle, c'est avec un profond dégoût; il les

trouve grotesques, odieux, leur donne tous les défauts et les accuse des vices les plus honteux. Il lui semble très naturel qu'un prêtre d'Isis fasse des miracles et ressuscite un mort, mais il entre dans une vive indignation contre la femme de son hôte, magicienne avérée qui sera cause, il est vrai, de sa métamorphose en âne, et qui a le tort, elle aussi, de faire des prodiges; selon lui, cette dame a une conduite épouvantable; elle est passionnée, déréglée, méchante, impie; « elle méprisait et foulait aux pieds les saintes divinités; puis, en guise d'une sorte de religion, elle feignait le culte mensonger d'un dieu qu'elle disait *seul et unique*... »; après l'avoir chargée de tous les crimes, pour comble, il l'accuse d'être juive ou chrétienne. Dans sa narration de Psyché cela devient plus grave, car c'est aux dieux de Rome et d'Athènes qu'il s'attaque. Il est vrai qu'il ne fait sans doute que suivre le texte qu'il traduit, texte écrit par quelque sceptique de l'école de Lucien. Quoi qu'il en soit, il représente les divinités olympiennes d'une façon comique; ces êtres surnaturels ont toutes les petites passions des basses classes du peuple athénien et s'expriment comme des personnages d'Aristophane. C'est le cas de dire :

Comme tout intéressant
Parle des dieux ce maraud!

Il ne manque vraiment à cette parodie que la musique d'Offenbach.

On voit que dans ce fameux roman de *L'Âne d'or*, à part le culte d'Isis, aucune croyance ne trouve grâce devant notre auteur. Ce sévère critique de toutes superstitions était lui-même, il nous le dit souvent, très superstitieux; suivant en cela l'exemple de son chef d'école, Socrate, philosophe plein de bon sens, capable des plus hautes conceptions dogmatiques et pourtant bien impressionné par les petites croyances qui avaient cours de son temps. C'est bien là, avec Platon, les modèles que veut suivre Apulée. Il leur prend leurs grandes idées sur la nature divine; il les suit dans leurs préoccupations touchant la morale et la relation des hommes entre eux. Car si je n'ai examiné que les con-

victions religieuses du philosophe africain, il serait bon de regarder aussi ce qu'il pensait des lois humaines et des vertus sociales. Cette étude serait toute à son honneur; il ne voit pas une misère sans y compatir; sa description des esclaves d'un moulin antique est autrement impressionnante que celle des paysans par La Bruyère; il nous montre ces spectres enfarinés, peinant, maigres et hagards autour des meules, sous la fouet, le front marqué au fer rouge, le corps zébré des plaies du supplice. Quand il parle des mauvais riches il a des élans d'indignation où l'on entend comme un écho des paraboles de l'Évangile; mais, s'il aime les humbles, il s'attaque volontiers à ceux qui les veulent exploiter, se lancent dans la politique, briguent les honneurs, non par dévouement, mais en raison de leur caractère irascible et de leur ambition.

Pour en revenir à notre point de départ : quelle était la foi d'Apulée ? On voit que très curieux d'études religieuses, initié à presque tous les mystères, s'inclinant avec respect devant les divinités de la Nation, volontiers favorable aux superstitions qui l'entouraient, il était avant tout le sage qui boit à la source des grandes philosophies grecques. Contrairement ce à que l'on croit d'ordinaire, il n'était pas l'isiaque fervent que l'on suppose; il a passé par le culte d'Isis comme à travers une secte quelconque, avec plus d'émotion peut-être, car il entrevoyait là une réalisation de l'Être supérieur; mais si l'on veut connaître quel était vraiment le Dieu d'Apulée, il faut interroger Platon.

Bemigny, 7 novembre 1893.

E. GUINET.

L'ÉPÎTRE DE JACQUES

EST-ELLE L'ŒUVRE D'UN CHRÉTIEN ?

I. — L'ÉPÎTRE ET JÉSUS-CHRIST

Le nom de Jésus-Christ se trouve en deux endroits de l'Épître. Otez-le du premier (i, 1), il reste : « Jacques, serviteur du Dieu et Maître ». Ce redoublement d'expressions relatives au même objet est familier à notre auteur. En particulier, pour désigner Dieu, il dira (i, 27) : « le Dieu et Père » et (iii, 9) : « le Maître et Père ». Otez encore « Jésus-Christ » du second endroit où il se rencontre actuellement et il restera : « notre glorieux Maître », littéralement : « notre Maître de gloire », qui rappelle le « Roi de gloire » de l'Ancien Testament (Ps. XXIV, 7-8). Le nom de

1) Hébas, dans son commentaire sur l'Épître de Jacques, a réagi contre ces doutes. La question s'est imposée à moi, il y a trois ans, à la suite de lectures répétées de l'Épître, faites sans intention scientifique et je l'ai résolue par la négative. Il y a un peu plus d'un an, ayant appris que M. Spitta, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg, que je remercie pour la courtoisie de ses procédés, s'occupait du même sujet avec la même conclusion et, redevenu capable de quelques travaux, je me sentis encouragé à mettre aussi mes raisons par écrit et à les proposer au public. L'étude de M. Spitta forme la première partie d'un volume qui n'a pas encore paru, à ma connaissance, mais cette première partie, qui a 240 pages, était achevée d'imprimer avant que la rédaction de mon travail fût terminée. Nous ignorons complètement l'argumentation l'un de l'autre. L'espère que, partis en nous rencontrant, partis en nous complétant, l'un par l'autre, nous contribuerons à l'établissement de l'idée qui nous est commune et que nous ne pourrions nous flatter de voir généralement acceptée.

M. le professeur Ménégot a bien voulu diriger mon attention vers plusieurs difficultés de mon entreprise et son travail est certainement été meilleur s'il avait pu être soumis, dans toutes ses parties, à sa critique suggestive.

Empêché par les circonstances d'examiner la littérature générale de l'épître, je renais d'avance justice à tous ceux avec qui j'aurai eu à mon sujet des rencontres partielles inévitables (6 décembre 1905).

Jésus-Christ ainsi ôté, Jacques, dans le premier endroit, reconnaît Dieu pour unique Maître et, dans le second, vire la croyance au même Maître. Voyons, par le contenu de l'Épître, si ce double retranchement en mutilerait le texte ou bien s'il l'amende.

Considérons d'abord la théologie de l'Épître pour savoir si elle fait une place à Jésus-Christ¹.

Tous les hommes, sans exception, commettent des fautes nombreuses, car le péché vient de l'accomplissement du désir et nos membres sont plus ou moins agités et enflammés par le feu des désirs contraires (plaisirs en puissance, tendant chacun à se réaliser), qui y résident et s'y combattent (exemple par excellence, la langue). D'une manière générale, ce mauvais et discordant ensemble de passion est ce qui caractérise l'âme; tellement que l'auteur donne à un tel état le nom de psychique. Il le nomme, aussitôt après, démoniaque, comme il a dit que le feu dont la langue est embrasée est celui de la géhenne, établissant ainsi entre le désir, d'une part et les démons et l'enfer, d'autre part, un rapport à remarquer. La masse humaine, pénétrée du feu infernal du désir, en butte aux attaques du diable, si on la prend avec son milieu, compose le monde, impur et ennemi de Dieu. Elle est assujettie, par l'effet des péchés, effets des désirs, aux maladies (cf. v, 15) et à la mort en attendant le jugement. Cependant les âmes peuvent être sauvées, ce qui prouve que si dans l'état actuel le désir les domine au point de les caractériser, c'est plutôt en défigurant leur nature qu'en la constituant. Dieu, immuable, absolument étranger au mal et qui, n'ayant rien de commun avec le désir, ne peut être tenté et ne tente lui-même personne, Père des Lumines, de qui descend tout ce qui est bon, est le Donateur universel, qui accorde des dons excellents sans jamais les reprocher. Le premier en date de ses dons à l'homme est évidemment cet esprit qu'il a fait descendre habiter en nous et dont son amour exige une constante fidélité. Voici un autre don, qui me semble en rapport intime avec le premier. A l'opposi-

1) Je n'ai pas voulu faire suivre chaque nombre de plusieurs d'une citation, mais il aura facile de voir que tout, dans cette exposition, est tiré de l'épître.

acte de volonté, a proféré la Parole de vérité. Loi parfaite, dont toutes les parties, ayant en Lui leur unité, forment un tout opposé à toutes les parties du péché : « vous commettez le péché ». Tandis que le péché, effet du désir, produit la mort ; au contraire, cette Loi libératrice, par laquelle l'amour est mis à la place du désir, est le moyen dont Dieu s'est servi pour s'enfanter les hommes, c'est-à-dire pour les rendre participants de la véritable vie qui est la sienne. Ainsi a commencé la création divine, pour se développer (prémices) aux dépens du monde. Maintenant la Parole de vérité a-t-elle été directement implantée par Dieu dans les hommes et s'identifie-t-elle ainsi plus ou moins avec l'esprit qu'il a fait descendre habiter en nous ? A cette question, point de départ de beaucoup d'autres, je serais disposé à répondre par l'affirmative, mais notre texte n'est pas suffisamment explicite. Ce qu'il nous donne à connaître avec certitude c'est que la Loi libératrice est exprimée dans l'Ecriture et, spécialement, dans le Pentateuque.

Voilà donc l'homme pourvu de l'esprit et de la connaissance de la parole de vérité capable de sauver son âme. Il faut d'abord qu'il reconnaisse l'existence du Dieu unique et accueille la Loi parfaite. Mais une croyance inactive ne serait qu'un cadavre de croyance, une attention momentanée à la Loi serait tout à fait insuffisante. Il faut changer le rire en pleurs, renoncer à l'amour du monde, s'approcher de Dieu, résister au diable, commencer par un constant effort pour pratiquer la Loi, une œuvre de changement qui ne doit pas cesser avant qu'on soit arrivé à la perfection. A partir de ce moment, les désirs sont considérés par l'homme comme des tentations qu'il est tenu de refouler : dans la fournaise de l'épreuve ce sont des scories dont se purifie graduellement l'or de la croyance confiante en Dieu : en même temps, l'habitude de la résistance forme la patience qui fait progresser la défaite du diable ; c'est donc avec une joie sans mélange (le désir, s'il est surmonté, devenant instrument de salut), qu'il faut envisager les tentations, puisque la victoire sur elles procure la vie. Ça et là des indications de détail : l'auteur appuie avec une remarquable insistance sur la nécessité de réprimer la langue, ce

membrs le plus imprégné du feu diabolique, et dont l'agitation allume l'incendie des passions dans tout le corps. La patience n'amènerait pas à la perfection si, à mesure qu'elle amoindrit le désir, elle ne mettait de plus en plus en liberté le pouvoir d'aimer, c'est-à-dire de réaliser le suprême commandement. Aimer le prochain comme soi-même, sans faire de distinction entre le riche et le pauvre dont la condition, affranchie de tant d'entraves, est d'ailleurs bien supérieure à celle du riche; pourvoir aux besoins des frères et des sœurs; visiter les orphelins et les veuves dans leurs détresses; témoigner ainsi son amour pour Dieu; voilà l'activité positive. Souvent l'amour et la patience coopèrent: Rahab s'expose pour sauver les messagers; Abraham offre à Dieu son fils unique. A la hauteur où un tel sacrifice l'a portée, la croyance confiante d'Abraham en Dieu est devenue parfaite; ses rapports avec Dieu sont devenus ceux d'un ami. Uni à Dieu, son ami, le juste peut beaucoup, si, par exemple, il s'adresse à lui pour la guérison des maladies de ses frères, pour le pardon de leurs péchés, ou pour tel éblouissant prodige, sa croyance confiante ne sera pas trompée.

Dans son constant effort pour accomplir la Loi parfaite, en résistant au diable par la patience et en montant à Dieu par l'amour, l'homme ne reste pas réduit à ses seules forces. A mesure qu'il s'approche de Dieu, Dieu ne se borne pas à l'attendre, mais s'approche de lui. Qu'il ne se décourage pas lorsqu'il compare sa faiblesse à l'idéal, mais qu'il demande à Dieu la sagesse. D'en haut le Père la fera descendre en lui; par elle il deviendra pur, paisible, plein de miséricorde et de bons fruits; la seule condition (mais elle est indispensable) que Dieu mette à ce nouveau don, c'est qu'on le lui demande sans hésitations, avec un élan de pleine confiance. On avance donc avec un secours sans cesse renouvelé par la prière. Enfin l'homme lui-même peut prendre une part importante au salut des autres hommes.

Ainsi, dégageant des attachements adultères l'esprit que Dieu a fait descendre habiter en nous et qu'il veut tout à lui; enfantés de Dieu par la Parole de vérité, la Loi libératrice, changés par la Sagesse d'en haut, qu'obtiennent leurs prières encore plus

que leurs efforts; vivant dans l'état supérieur de la pauvreté ou lui rendant honneur; pratiquant, en se tenant purs des saillures du monde et en s'occupant des orphelins et des veuves, le véritable culte; recevant la grâce divine dans la mesure de leur fidélité et de leur humilité; d'autant plus humbles que leur progression vers la Loi parfaite, dont l'accomplissement doit être absolu, est fréquemment interrompu par des chutes et quelquefois même par des égarements; solidaires en Dieu les uns des autres, les frères attendent que la création divine dont ils sont les prémices remplace le monde impur au milieu duquel ils vivent; que le règne promis par Dieu à ceux qui l'aiment se réalise; que le Maître paraisse. Il paraîtra (autant que la suite des idées permet de le conclure) après le résultat des dernières exhortations aux pécheurs, lorsqu'il ne restera plus dans l'éloignement de Dieu que les impénitents absolument endurcis. Alors aura lieu le jugement qui, d'ailleurs, ne peut tarder, car nous sommes aux derniers jours et le juge est à la porte. Ce juge et le Législateur ne font qu'un; il n'est donc autre que Dieu lui-même. C'est lui qui peut sauver et perdre; il sera sans miséricorde pour ceux qui n'auront pas eu de miséricorde et de la rouille de l'argent entassé par les riches impitoyables sortira un feu qui les dévorera, mais pour la miséricorde le jugement sera une gloire. Seulement, que les frères attendent avec patience.

Jacques a pu ne pas mettre, dans une exhortation pratique, toutes les parties de sa pensée. Il y a certainement exposé sans lacune grave, ce qui était essentiel à son objet, c'est-à-dire au salut. Or c'est vainement qu'on chercherait dans l'Épître la moindre mention d'un des actes du drame de la Rédemption: incarnation du Fils de Dieu, son sacrifice expiatoire, sa résurrection, son glorieux avènement. Naturellement, puisque ici le salut vient de la Parole de vérité, de la Loi libératrice, progressivement réalisée par l'effort humain avec le secours de la Sagesse divine. Si cette Parole, si cette Sagesse est descendue sur la terre, ce n'est pas comme une personne, mais pour se développer, pour habiter chez des hommes qui sont autant de Fils de Dieu. Quant à un sacrifice expiatoire, en quoi, ici, serait-il utile, puisque, lorsque le

pécheur repentant se tourne vers Dieu, Dieu, sans lui faire aucun reproche, vient à sa rencontre? Enfin, j'ai montré par la contexte que le Maître dont l'avènement est attendu ne peut être que Dieu même¹. Si nous faisons abstraction des efforts de l'homme, le seul auteur du salut c'est Dieu.

Cela étant, je trouve de la difficulté à admettre que le texte primitif contenait le nom de Jésus-Christ dans deux endroits d'où on peut l'ôter sans produire une solution de continuité et où cette suppression concorde, au contraire, avec le style de l'Épître. Je vois mal comment l'auteur aurait pu écrire : « Jacques, serviteur de Dieu et du Maître Jésus-Christ » et « la croyance en notre glorieux Maître Jésus-Christ ». Je me demande inutilement ce que pourrait signifier, dans la théologie de l'Épître, une croyance en Jésus-Christ; d'autant plus que, dans la fameuse polémique contre la justification par la croyance sans œuvres, la croyance est expliquée, nous le verrons, comme un pur monothéisme et que, c'est à Dieu, le Donateur universel, que doit être adressée la prière faite avec croyance pour être efficace. Je ne comprends pas davantage pourquoi, avec cette même théologie, Jacques se proclamerait le serviteur d'un autre que Dieu et comment il contreviendrait ainsi au commandement solennel de le servir seul, de n'avoir point d'autre Maître que Celui qu'il appelle expressément « Père et Maître » et qu'il désigne, sans incertitude possible, sous le nom de Maître en maint endroit de son ouvrage.

Cependant, l'Épître paraît contenir des paroles de Jésus et révéler, sinon un serviteur, du moins un disciple tout pénétré du Sermon sur la Montagne. S'il en est ainsi, Jésus aurait été pour

¹ On s'en convaincra mieux encore, si l'on regarde comme la suite d'une même idée « les ordes des missionnaires sont parvenues aux oreilles du Maître Saluati » et « Prenez donc patience, frères, jusqu'à l'arrivée du Maître ». L'emploi du mot « parvenue » ne m'errête pas. L'idée est dans les prophéties (exemple : le second Ésaïe); les circonstances n'empêchent pas de chercher si le terme ne se trouve pas dans la littérature juïdo-hellénique; mais, quand même on ne l'y rencontrerait pas, l'analogie avec le « foi » en Dieu devenu le « foi » en Christ, avec le « l'église » par le Dieu devenu le « l'église » de Christ (voir plus loin), avec le « Seigneur » Dieu partageant son titre avec le « Seigneur » Jésus ne me rendrait pas du tout singulière l'application à l'avènement de Jésus d'un terme qui aurait été auparavant usité pour désigner l'avènement de Dieu.

lui, parmi les hommes, le fils de Dieu par excellence, sauvant les âmes en y répandant la Parole, obtenant de Dieu, par son union avec Lui, le pardon des péchés et les miracles; il aurait été le Messie, préparant l'avènement de Dieu et le règne de ceux qui l'aiment. Nous nous trouverions en présence d'une forme de christianisme extrêmement simple.

Mais alors je m'étonnerais de la froideur de Jacques pour ce Sauveur. Le modèle de patience dans la souffrance qu'il propose à ses frères est Job; le modèle de pouvoir miraculeux, Élie. Il paraît avoir trois héros : Abraham, qui offrit son fils à Dieu; Job, vainement tenté du diable par la perte de ses biens, de ses enfants et de sa santé; Élie, vivant dans le désert ou en sortant pour faire la leçon aux rois et réprimer l'idolâtrie, ressuscitant les morts, retenant la pluie trois ans et demi de suite, faisant descendre le feu du ciel, enlevé au ciel dans un char de feu. Vaut-on des cœurs qui battent au souvenir de Jésus ? c'est ailleurs qu'il faut les chercher. Dans la première Épître de Pierre, le modèle de patience est celui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte et maltraité ne menaçait pas. Dans la première Épître de Jean, c'est comme il a marché que nous devons marcher. Ici, non seulement Jésus n'est nulle part donné en exemple, mais je ne trouve même aucune trace de sa vie ou de sa mort¹.

Ce complet silence sur l'activité et la personne de Jésus retranche de l'épître la catégorie de ses paroles relatives à son activité et à sa personne. Pour les autres, tout signe qui les annoncerait est aussi, par là, nécessairement exclu. Non moins anonymes qu'impersonnelles, elles se confondent, pour la forme,

1) Pour le juste qui se laisse condamner et mettre à mort sans réclamation, il suffit de rappeler le fameux passage de la Sagesse de Salomon, n. 19-25, beaucoup plus frappant encore et qu'on ne rapporte plus à Jésus-Christ. Le type du juste qui se laisse outrager et condamner sans se départir de sa patience était bien connu, peut-être depuis le second Esau. — Le bon nom invoqué sur les destinataires de l'épître est celui de Dieu. Ainsi dans Jact 57, 17, citation d'un passage d'Amos (l'expression appliquée à Dieu se trouve d'ailleurs plusieurs fois dans l'Ancien Testament). Les riches (impies par définition dans l'épître) outragent le nom de Dieu; c'est le nom de Dieu qui est invoqué sur les destinataires de l'épître et telle est précisément l'interprétation du passage d'Amos, donnée par le discours des Actes.

avec le reste du texte et nous n'aurions aucune idée d'un triage à faire, sans le souvenir des évangiles. Quand il s'agit de Dieu, de ses commandements ou de ses promesses, Jacques sait citer. Mais s'il a reproduit des paroles de Jésus, jamais il ne les distingue des siennes propres en disant comme saint Paul : « Le Seigneur a prescrit... » ou « Je n'ai point de commandement du Seigneur ».

Bien plus, il lui arriverait de présenter d'une manière tout à fait neutre ou de faire procéder uniquement de Dieu ou de l'Écriture des paroles que la personnalité de Jésus empreint à des degrés divers dans les évangiles. Chez Jacques, ce n'est pas la parole de Jésus qu'il faut pratiquer au lieu de se borner à l'écouter (antithèse d'ailleurs qui ramène au moins à Ezéchiel), mais la Parole. Chez le même, c'est Dieu qui a choisi les pauvres pour héritiers du royaume et qui l'a promis à ceux qui l'aiment. Chez lui encore, c'est uniquement comme un texte de l'Écriture, c'est-à-dire, ici, du *Lévitique*, qu'est rappelé le commandement d'aimer le prochain comme soi-même.

Après l'absence totale du Rédempteur, le complet effacement du Docteur rend plus incompréhensible que jamais la mention dans l'Épître d'un « serviteur de Jésus-Christ », d'une « croyance en Jésus-Christ ». Le complet effacement du Maître contrasterait singulièrement avec le ton d'autorité du disciple qui mettrait en même rang, s'approprierait, confondrait dans le même style, sentencieux et impératif, les déclarations et prescriptions de Jésus et celles de Jacques.

Au cas où l'Épître aurait enchâssé quelques fragments du Discours sur la Montagne, telle différence qu'elle présente avec ce discours deviendrait une difficulté grave. Pour Jésus, c'est par l'amour des ennemis et en imitant ainsi la parfaite bonté du Père céleste qu'on arrive à la perfection; pour Jacques, c'est par la patience. Malgré ce qu'il dit de l'amour du prochain et de la miséricorde, il s'élève si peu à l'amour des ennemis qu'en reprochant à ses lecteurs leurs égards pour les riches, il leur rappelle, comme pour exciter leur rancune, que ceux-ci les tyrannisent et les traînent devant les tribunaux. Jésus nous fait

demandeur à Dieu de ne pas nous induire en tentation mais de nous délivrer du Mauvais; Jacques insiste sur le fait que Dieu ne pouvant éprouver de tentation ne tente lui-même personne; quant au diable, nous n'avons qu'à lui résister et il s'enfuira loin de nous. Ce n'est pas non plus dans l'esprit du Discours sur la Montagne que Jacques a pu enjoindre au pauvre de se glorifier.

Je ne pousserai pas plus loin cet examen¹. En résumé, la théologie du salut, dans notre auteur, est complète sans Jésus-Christ et n'a pas de place pour Jésus-Christ; dans sa simplicité, elle n'admet pas même un Messie. Un profond silence est gardé dans toute l'Épître sur tout ce qui concerne la vie, la mort, la personne de Jésus-Christ, même en des endroits où il semble que son souvenir aurait dû s'imposer à tout cœur chrétien. Les paroles qui rappellent son enseignement ne portent plus sa marque, sont d'une généralité pure, ne se distinguent pas par un ton d'autorité spécial des préceptes avoisinants, ne contiennent pas ses parties les plus saintement originales et l'écrit qui semble, à première vue, pénétré des discours de Jésus-Christ, les contredit ici et là directement.

S'il en est ainsi, la question qui nous préoccupe est bien près d'être résolue. Mais une grave objection s'offre maintenant à nous. On croit encore généralement qu'une partie de notre épître est la conséquence des controverses pauliniennes sur la justification et ne pourrait s'expliquer sans elles. Nous sommes donc tenus de montrer, sans plus attendre, qu'il en est autrement.

1) Si on tient avec Jacques qu'on devrait plutôt d'avoir les yeux ouverts, l'ouïe déveillé, la langue arrachée, d'être fait muet, plutôt que de faire ou mauvais usage de ses organes; si on y voyait que la route du plaisir est large et facile, mais non celle de la vertu; s'il y était question d'arrogants conducteurs, de biens et de mortels trésors; de trésor caché dans un champ, du trésor de l'enseignement qu'on doit serrer dans son âme et qui n'est pas, comme l'or et l'argent, une richesse écorruptible, on signalerait ces passages, comme rappelant l'enseignement de Jésus. Pourtant, ils se trouvent dans Philon, *Quod det.*, § 48; *De agric.*, § 23; *De fec.*, § 2; *De profug.*, § 15; *Quod Deus imm.*, § 29; *De sterib.*, § 14. Mais, là non plus, rien, à ma connaissance, sur l'amour des richesses et ce qui s'y rapporte.

II. — L'ÉPITRE ET LA CONTROVERSE PAULINIENNE

Commençons par examiner le passage capital où Jacques réjette l'idée de la possibilité du salut par une foi sans œuvres.

« A quoi bon, écrit-il, mes frères, si quelqu'un croit avoir la foi, mais n'a pas d'œuvres? La foi peut-elle le sauver? »

La foi, pour notre auteur, est une inébranlable confiance en Dieu, comme on le voit aux deux endroits où il est question de l'efficacité de la prière. C'est aussi le sens que donne Philon à la foi; dans les deux passages où il en fait un magnifique éloge (*De Abrahamo*, §§ 45, 46; *Quis rer. divin. her.*, §§ 18, 19). Une telle confiance suppose évidemment la croyance, de même que l'édifice suppose une base; mais la réciproque n'est pas vraie; une base peut exister sans édifice, une croyance intellectuelle en Dieu sans l'élan de la confiance. Tout en employant dans les deux cas le mot que nous traduisons par foi, Jacques ne reconnaît à son adversaire qu'une croyance intellectuelle, puisqu'il la retrouve chez les démons. Pour lui, un tel homme a beau dire qu'il a la foi: cette foi, qu'il ne peut montrer, est à la foi réelle ce qu'un cadavre ou une peau vide est à l'être vivant. L'objet de cette croyance est, d'ailleurs, parfaitement caractérisé: ce que l'adversaire croit, c'est que Dieu est unique; il est monothéiste et compte sur son monothéisme pour être sauvé.

Jacques se serait mépris bien grossièrement s'il avait ainsi transformé, non seulement en simple adhésion intellectuelle, mais, pour le contenu de cette adhésion, en pur monothéisme, la foi en Jésus-Christ prêchée par saint Paul. Au lieu de suspecter son intelligence, je préfère suivre ses indications et chercher si dans le monde juif de la Dispersion, vers lequel elles nous dirigent, je ne trouverai rien qui les confirme. Or je vois, à la fin du traité *Sur la création du monde*, Philon promettre une vie bienheureuse, marquée au coin de la divinité et de la piété, à quiconque ne se contente pas d'apprendre par l'ouïe, mais admet par l'intelligence, que Dieu existe, qu'il est unique, qu'il a créé un monde unique et qu'il en prend soin. Voilà, bien expressément

formulé, le salut par le dogme (le mot est dans le texte, avec son sens grec d'idée philosophique) et par le dogme du pur monothéisme. Il est clair que Philon suppose implicitement le pouvoir bienfaisant sur la conduite d'une vérité une fois comprise et, comme il dit aussi, gravée dans l'âme : mais plus d'un juif, fier de la pureté de sa doctrine en face des erreurs polythéistes, pouvait, sans ressembler au juif à la fois malhonnête et glorieux de son Dieu qu'invective saint Paul (*Rom.*, II, 17), vivre dans l'égoïsme en se fiant pour le salut à son orthodoxie : voilà quel est l'homme vide condamné par Jacques.

De quelle nature, en effet, sont les œuvres jugées par lui nécessaires au salut? les actes, par lesquels la foi, qui autrement demeurerait morte, manifeste sa vie? Nous serons renseignés par les deux exemples du passage.

L'acte d'Abraham a Dieu pour objet, celui de Rahab, des hommes. Dans le premier exemple, Abraham apporte son fils sur l'autel : à ce moment, il fait à Dieu le sacrifice de ce qu'il a de plus cher sur la terre. Dans quel sentiment? Si nous nous souvenons de l'importance attachée par Jacques au commandement d'aimer Dieu, si nous remarquons que le dernier résultat du sacrifice d'Abraham est de lui valoir le nom d'ami de Dieu, nous en concluons que ce sacrifice, où la confiance en Dieu, à l'exclusion de tout ce qui est terrestre, fut portée à la perfection, cet acte d'abandon suprême qui mérita au patriarche, de la part de Dieu, la réciprocité d'effusion sans laquelle il n'y a pas d'ami, est, pour l'auteur de l'Épître, un acte d'amour.

Pour bien comprendre le second exemple, celui de Rahab justifiée par des actes, comme ayant accueilli les messagers et les ayant renvoyés par un autre chemin, il est bon de se rappeler qu'immédiatement avant le passage sur la foi et les œuvres, il est question de l'amour du prochain et qu'il est dit : « Le Jugement sera sans miséricorde pour qui n'aura pas fait miséricorde : la miséricorde se fait gloire du Jugement. » Il faut aussi se souvenir que dans le récit des LXX, que lisait notre auteur, Rahab faisait jurer aux messagers de lui faire miséricorde comme elle leur fait miséricorde. Son cas est donc une illustration de la

rigle posée à la fin du passage antérieur à celui qui nous occupe : pour la miséricordieuse Rahab, le jugement, lors de la prise de Jéricho, sera une gloire; ses actes vis-à-vis des messagers feront son éclatante justification. En résumé, aimer Dieu et le prochain, non seulement en paroles mais en actes, voilà ce que Jacques entend par les œuvres : je ne crois pas forcer sa pensée en affirmant qu'il oppose à un prétendu salut par l'orthodoxie le salut par l'amour.

Ici encore, ceux qui pensent qu'il combat saint Paul ont à dire pourquoi il continue à se méprendre grossièrement sur le sens des termes employés par son adversaire, oubliant, dans une discussion relative aux œuvres de la Loi, le mot capital de Loi; passant sous silence les prescriptions cérémonielles et, en particulier, celle qui est visée avec insistance par l'apôtre, la circoncision; donnant en exemple non seulement une patience de naissance, comme Philon quand il veut rabattre l'orgueil des Juifs (*De nobilitate*, § 6), mais, qui pis est, une prostituée, dont il n'était pas obligé de signaler la profession. En réalité, ce qui ressort de notre passage, ce n'est pas une polémique avec saint Paul, c'est une rencontre de plus avec l'enseignement de celui qui a résumé la Loi dans l'amour de Dieu et du prochain et qui veut avec insistance qu'on joigne à l'adhésion les actes.

La manière spéciale dont notre auteur entend la foi et les œuvres, n'est-elle pas un sérieux obstacle à l'idée d'une controverse de Jacques contre la doctrine paulinienne? Mais alors, dirait-on, comment expliquer chez tous les deux l'opposition de la justification par la foi et de la justification par les œuvres, surtout le tiraillement en sens contraire du passage de la *Genèse* sur la foi imputée à justice à Abraham?

Dans la *Genèse* elle-même, ce passage implique la nécessité d'être trouvé juste devant Dieu, l'ouverture à cet effet d'un compte de Deû et Avoir qui se soldera ou non au profit de la justice, l'inscription à l'Avoir d'un acte de confiance en Dieu. Ce passage devait s'imposer d'autant plus à l'attention des Juifs qu'il concernait celui dont ils se glorifiaient d'être les fils. Dans le premier livre des *Macchabées* (n. 32), Mattathias le rappelle à

sies fils, pour les encourager à se dévouer à la Loi avec une pleine confiance en Dieu ; Philon le commente ou le cite à sept reprises. Une tradition voulait qu'Abraham, avant de croire au Dieu unique, eût commencé par le culte des astres. Cette tradition est familière à Philon : une fois il applique le passage de la *Genèse* qui nous occupe à la conversion d'Abraham (*De nobilitate*, § 3). D'après lui, s'il est dit qu'Abraham erat à Dieu, c'est parce qu'il eut le premier, l'idée ferme et fixe que la cause suprême est unique et qu'elle prend soin du monde et de ce qu'il contient. Nous trouvons donc dans le monde juif de la Dispersion, outre l'opinion que la félicité dépend de la croyance au Dieu unique, l'opinion que notre passage de la *Genèse* était à entendre de la croyance d'Abraham au Dieu unique. Les partisans du salut par la croyance au monothéisme pouvaient donc alléguer en faveur de leur thèse l'Écriture qui dit qu'Abraham erat à Dieu et que cela lui fut imputé à justice. Il était donc du devoir de Jacques de s'expliquer sur cette Écriture et de la faire servir à l'appui de sa propre thèse.

Au premier coup d'œil, il paraît avoir eu recours, pour obtenir ce résultat, à une exégèse singulièrement artificielle du passage. En effet, dans la *Genèse* c'est la croyance d'Abraham à la prédiction de la naissance d'Isaac qui est inscrite à l'Avoir de sa justice. Pour Jacques, la déclaration d'imputation est considérée, malgré le contexte et quoiqu'elle soit mise au passé, comme une prophétie dont l'accomplissement n'eut lieu que lorsque Abraham eut donné la preuve parfaite d'une foi confiante en apportant son fils sur l'autel. Un tel procédé exégétique n'aurait pas été bien extraordinaire pour l'époque. Jacques n'a pourtant pas eu à l'imaginer ; avant lui la combinaison des deux passages de la *Genèse* avait été faite. On la trouve au premier livre des *Macchabées*, dans le discours déjà cité de Mattathias à ses fils. Pour leur montrer que la fidélité à la Loi ne met pas en vain sa confiance en Dieu, il leur donne, avec l'exemple d'Abraham, celui de la prison de Joseph et celui de la fournaise des trois jeunes Israélites. « Abraham, dit-il, fut trouvé fidèle dans l'épreuve et cela lui fut imputé à justice. » Le sens de cette fidé-

lité dans l'épreuve sort si clairement de l'intention oratoire générale que Reuss le signale sans hésiter et renvoie à l'Épître de Jacques pour un autre exemple de la même combinaison des deux passages de la *Genèse*¹. On comprend qu'il y ait eu tendance à transporter la récompense de la foi d'Abraham au plus éclatant exemple de cette foi. Jacques émet une opinion formée avant lui; il le fait simplement, sans déploiement d'argumentation, comme si elle ne devait causer à ses lecteurs aucune surprise: il n'y a donc pas là un expédient dont il se serait avisé pour les besoins de sa cause, encore moins une réponse sournoise et maladroite à l'exégèse historique du même passage faite par saint Paul.

Au contraire, la sortie de Jacques contre un prétendu salut par la simple adhésion au dogme, déjà si naturelle dans le cours d'une exhortation au salut et si bien préparée par les lignes sur l'amour et la miséricorde qui la précèdent, apparaît comme rationnelle d'un bout à l'autre, une fois qu'on l'a débarrassée de l'hypothèse d'une visée antipaullinienne et qu'on se décide à tenir compte de la définition de l'objet de la croyance donnée par l'auteur. Voyez en effet comme c'est toujours du pur monothéisme qu'il y est question et comme c'est par la discussion de la valeur de cette idée que tout s'y lie. Le monothéisme, d'après Jacques, ne prend une valeur que par la conduite de ceux qui l'admettent et cette valeur diffère du tout au tout suivant leur conduite. Aussi bien qu'une assurance de salut il peut devenir un objet de terreur, c'est ce qu'il est pour les démons. Avant le sacrifice d'Isaac Abraham croyait en Dieu, mais il fallut cette suprême preuve d'amour pour parfaire sa foi et le faire accepter de Dieu comme juste. Avant d'avoir sauvé les messagers, Rahab croyait en Dieu, car elle savait qu'il avait donné le pays aux Israélites; mais c'est seulement après son œuvre de miséricorde qu'elle fut traitée comme juste. Sur le fond commun du monothéisme,

¹ D'ailleurs, il est dit expressément dans la *Genèse*, à propos du sacrifice d'Isaac, que Dieu mit Abraham à l'épreuve. L'expression « *fidelitas dans l'épreuve* » est donc la plus juste que pouvait employer Matthieu pour viser le caractère d'Isaac.

d'un côté ceux qui sont perdus, de l'autre ceux qui sont sauvés : dans ces derniers, d'un côté le vénéré père des Juifs, de l'autre (pour mieux faire comprendre l'universalité du salut offert), la prostituée païenne de naissance et, d'un côté l'acte d'amour pour Dieu, de l'autre, l'acte d'amour pour les hommes. Tout cela est traité avec un art, une sobriété, une lucidité dignes (et ce n'est pas de ma part un mince éloge) du reste de l'Épître.

Turnons-nous du côté de Paul. Si, du moins dans une certaine partie de la Dispersion grecque, à en juger par Philon, l'adhésion au monothéisme était appelée « foi » tout court (ainsi, *De promissis et poenitis*, § 4 : « Abraham trouva la foi ») ; si, dans ce même milieu, une telle adhésion était préconisée, je l'ai déjà montré, comme la cause efficiente de la piété et de la félicité ; si ces universalistes, pour qui le grand prêtre, dans un costume représentant le monde, officiait en faveur du monde entier (cf. *De Mose*, II, § 41 et ss., et *De monarchia*, II, §§ 1, 5, 6) et qui considéraient Abraham, passé le premier de l'erreur à la vérité, comme le type du prosélyte (*De nobilitate*, § 5), ne défendaient la circoncision que comme une coutume sagement hygiénique et comme un symbole (*De circoncisione*, entier), au point que quelques-uns d'entre eux, il est vrai jugés excessifs, regardaient la pratique de la circoncision et du sabbat comme inutiles (*De migratione Abrahami*, § 15) ; si, même ceux qui estimaient ces pratiques indispensables à cause des nécessités de la vie sociale (*ibid.*) non seulement ne leur accordaient aucune valeur justifiante, mais croyaient ce que Philon ne se lasse pas de répéter, c'est-à-dire que l'homme est absolument incapable de se purifier lui-même des souillures de sa vie (ainsi *De nominis*, II, 4), qu'il faut rapporter à Dieu comme cause tout ce qu'il peut y avoir de bon en nous, l'âme ne pouvant par elle-même produire aucune « œuvre » (ainsi *Allegor.*, I, 45), que le vrai culte est par conséquent une perpétuelle action de grâces (*passim*) ; alors, il se pose deux questions, l'une relative à Jacques, l'autre à Paul lui-même. En ce qui concerne Jacques, on peut se demander si, à côté du Juif satisfait de son monothéisme en face de l'erreur païenne et tout voisin du Juif qui se fie à sa noblesse de descen-

dant d'Abelum (*De nobilitate* entier; et *De execrationibus*, § 6, sans oublier le moi de Jean-Baptiste), notre auteur n'aurait pas eu aussi en vue ces théosophes qui, dans la Dispersion à laquelle il s'adressait, prôtaient le flanc, avant saint Paul, à des attaques analogues à celles que devait s'attirer plus tard l'apôtre des Gentils. Jacques, en ce cas, bien que d'accord avec eux sur plus d'un point, a pu se croire obligé de leur rappeler, devant leur tendance à une complaisance trop grande pour la spéculation et pour un mysticisme inactif, la nécessité d'une activité d'amour. En ce qui concerne Paul, je me garde bien d'oublier le travail de sa conscience, son témoignage sur la révélation du Fils en lui, l'importance capitale de Jésus pour l'ensemble de sa pensée, la force d'une méditation qui aiguillonnait encore les résistances du judaïsme légaliste, l'attitude des prophètes vis-à-vis du culte extérieur et leurs déclarations au sujet du cœur nouveau qu'il faut que Dieu donne à l'homme pour subvenir à son impuissance naturelle. Il n'en reste pas moins, entre ceux qui disent, dans leur judaïsme élargi que Dieu fait tout en eux et celui qui dit que c'est le Christ qui vit en lui, entre leur évolution et la révolution paulinienne, des rapports tels qu'il est bien difficile de penser que l'une et l'autre se sont accomplies, dans les traits qui leur sont communs, en dehors de causes générales inhérentes à la période qui les contient et sans aucune sorte d'influence de la première sur la seconde. Je crois avoir suffisamment montré l'indépendance de Jacques vis-à-vis de Paul; il y a à chercher si, dans la question du rapport de la foi et des œuvres et d'autres connexes, Paul est complètement indépendant de la théosophie alexandrine qu'il continue : problème dont l'élucidation préoccupe de plus en plus, à juste titre, la théologie contemporaine.

Je crois que Paul a connu l'Épître de Jacques. Je ne m'appuie pas sur l'antithèse entre la foi et les œuvres : je crois que ni l'un ni l'autre ne l'ont créée, mais que Paul l'a transformée. Chez lui, la foi, déjà transportée avant lui de Dieu à Jésus-Christ et devenue synonyme de « christianisme », s'est enrichie de la notion d'une union parfaite avec Jésus-Christ. Pour lui, les œuvres

représentent le judaïsme et il le désigne dans l'Épître aux Galates et quelquefois encore dans l'Épître aux Romains, sous le nom d'œuvres de la Loi, pour le distinguer des « œuvres de la Foi », des « bonnes œuvres ». De même, l'idée d'être justifié vis-à-vis de Dieu, déjà exprimée plus d'une fois dans l'Ancien Testament, ayant pris chez lui l'envergure d'une théorie capitale, il emploie le nom de « justification » qu'on ne trouve pas ailleurs, dans le Nouveau Testament. Ces substitutions, ces subdivisions, ce passage du concret à l'abstrait paraissent bien signes du travail d'une pensée postérieure à notre épître; rien n'indique et je suis loin de penser qu'elles aient eu notre épître pour point de départ. Mais, en dehors des idées qui nous ont occupées jusqu'à présent, on trouve dans l'Épître de Jacques et l'Épître aux Romains un certain nombre de rencontres singulières où je ne puis voir un ensemble de pures coïncidences.

Ainsi, Jacques se contente de représenter son monothéiste comme sans œuvres; on sait comment Paul satirise le juif fier de son Dieu, mais pillard de temples, adultère, se faisant un jeu de violer la Loi qu'il connaît si bien et qu'il se fait gloire d'enseigner. Pour Jacques l'épreuve produit la patience et il s'en tient là, notre joie devant être dans la délivrance du désir; Paul, dans le passage correspondant, achève par l'espérance, ce sentiment si vif chez lui et qui trouvera un peu plus loin son expression dans un développement magnifique. Jacques montre comment, si l'on n'aime le prochain comme soi-même, on devient transgresseur de toute la Loi; Paul explique comment, si l'on aime le prochain comme soi-même, on accomplit la Loi dans son résumé: chez l'un et chez l'autre (je ne signale ce détail que pour le rapprochement littéraire), le seul amour du prochain paraît présenté comme sommaire de la Loi. Dans ces exemples (auxquels j'en pourrais ajouter d'autres), Paul satirise, ajoute, précise. Ceux qui reconnaissent chez lui des traces du livre de la *Sagesse* ne me trouveront pas trop hâti d'admettre dans l'Épître aux Romains des réminiscences de l'écrit de Jacques. L'originalité de l'apôtre n'en est pas d'ailleurs atteinte. Elles revêtent son vocabulaire, prennent la couleur de son style, sont des flots dociles

dans le courant de sa pensée générale. Le génie prend son bien où il le trouve et y met sa marque.

Est-il maintenant nécessaire de démontrer que Jacques, en reprochant les docteurs violents à la sagesse démoniaque, ne songait pas à saint Paul? Même dans le cas du christianisme de Jacques, on n'identifierait Paul avec ces docteurs que par une pure hypothèse, aussi peu gracieuse pour l'un que pour l'autre. Nous les retrouverons.

Resterait à comparer le cas de Rahab dans l'Épître aux Hébreux et dans notre épître. Je n'en dirai qu'un mot. Nous avons vu dans notre épître les cas d'Abraham et de Rahab composer un tout rationnel : dans l'Épître aux Hébreux, si l'on cherche pourqu Shore l'éloquente énumération va jusqu'à Rahab et ne va pas plus loin, je n'y peux découvrir d'autre raison que la préoccupation de répondre à Jacques.

Les deux grandes objections préliminaires écartées, cherchons si les destinataires de l'épître peuvent être des chrétiens.

III. — LES DESTINATAIRES DE L'ÉPÎTRE

L'épître est adressée « aux douze tribus dans la Dispersion ». Examinons dans leur ordre les passages qui peuvent servir à caractériser les destinataires, pour voir s'il s'agit de juifs hellénistes ou de chrétiens désignés sous un nom mystique ou d'un mélange de juifs et de chrétiens.

Dans le premier endroit où le pauvre et le riche sont mis en opposition, Jacques enjoint au premier, exposé au mépris comme on le voit plus loin, de se glorifier dans l'éminence de sa condition. Quant au second, c'est d'un état bien humble qu'il a à se glorifier, puisqu'il va passer comme la fleur de l'herbe (tandis que nous savons que le pauvre est héritier du royaume). Si l'un et l'autre sont juifs, tout est simple; l'antithèse nous est familière. Que l'un et l'autre soient membres de l'Eglise chrétienne, c'est à la fois contraire à la perfection de l'antithèse, à la manière dont le riche est toujours traité dans l'épître et au tour de phrase qui paraît réserver le titre de frère au pauvre. Faire de l'un un

chrétien et de l'autre un juif, c'est poser que, pour notre auteur, les convertis des douze tribus étaient si généralement de condition humble que « pauvre » devait être synonyme de « chrétien » et « riche » de « juif ». Il n'est pas d'ailleurs vraisemblable qu'un chrétien s'adresse dans la même épître à des chrétiens et à des juifs leurs ennemis¹.

Soit pour nous la différence d'accueil faite au riche et au pauvre à leur entrée dans la synagogue. Elle est surprenante s'il s'agit non du monde juif mais de la petite société chrétienne. Pour cette dernière, sans prétendre que le pauvre et le riche y fussent toujours unis comme la vigne à l'ormeau, suivant la comparaison d'Hermas, plus je fouille mes souvenirs moins je trouve le mépris du pauvre : c'est plutôt sa prédominance qui me frapperait. J'ai peine à me représenter, non seulement une assemblée judéo-chrétienne complaisante pour le riche et dédaigneuse du pauvre, mais aussi un riche étranger, soit juif, soit païen, entrant tout d'un coup dans un de ces cénacles dont il n'eût pas été prudent d'ouvrir publiquement l'accès. Cependant l'intrusion d'un de ces membres d'une classe caractérisée, dans cette hypothèse, comme persécutrice et blasphématrice du nom chrétien, n'est aucunement signalée par notre auteur comme un fait extraordinaire. Donner-moi, au contraire, une synagogue juive et rien ne sera moins étonnant que ces petites incidences dont un moraliste trouverait quelquefois aujourd'hui les analogues, soit dans nos églises soit dans nos temples.

Nous connaissons assez le monothéiste égoïste; passons aux docteurs.

Jacques les veut aussi peu nombreux que possible, car nous péchons tous déjà trop pour nous exposer, par la coutume de discuter, à déchaîner nos passions. On sait combien était nécessaire au juif la parfaite connaissance d'une Loi qui réglait le détail de sa vie. Il devait l'enseigner à sa famille, soir et matin,

1) M. le professeur H. Krüger, qui admet ce mélange, recule du moins autant que possible la date de notre épître et en fait le plus ancien écrit du Nouveau Testament, dans l'étude si pénétrante et si vivante qu'il lui a consacrée et qui a paru, il y a quelques années, dans la *Revue chrétienne*.

à la maison et en voyage (*Deutér.*, vi, 7). Dans la Dispersion, Philon insiste sur l'efficacité, pour cette connaissance, de l'assistance hebdomadaire à la synagogue; il montre ensuite le mari enseignant sa femme, le père ses enfants et assure qu'on pouvait interroger à l'improviste un juif quelconque sur un point quelconque de la Loi sans qu'il fût pris au dépourvu (dans le fragment tiré d'Eusèbe, *Prép. év.*, VIII, 7; = *M.*, II, pp. 630-634 = Tauchnitz, VI, pp. 394-205). Dans un milieu où chaque famille devait être une école, où l'honneur dont la Loi était entourée rejaillissait sur celui qui l'enseignait et augmentait avec le nombre de ses disciples, surtout dans un milieu où les rapports avec les païens invitaient à la répandre autant qu'ils obligeaient à la défendre, les docteurs ne pouvaient pas ne pas abonder. Saint Paul, dans son invective contre le juif helléniste, fait ressortir avec une profusion de synonymes ses prétentions doctorales. C'est bien, en effet, le juif de la Dispersion que Paul accuse de piller les temples païens et de faire blasphémer à cause de lui le nom de Dieu par les païens; ce sont des païens que ce juif catéchise, Philon fait son apologie et le défend en particulier contre le reproche de vol dans les temples (endroit cité, *M.*, p. 629; *T.*, p. 202); mais Philon et Paul se rencontrent pour mettre en relief sa grande connaissance des ordonnances divines et sa coutume de les enseigner. Quel que vaille le mot sur l'ignorance de la populace de Jérusalem, ce n'est pas au judaïsme de la Dispersion, d'après ce double témoignage, qu'on pourrait l'appliquer.

Dans le monde raisonneur et moqueur de l'hellénisme, sophistes grecs et sophistes juifs, nourris des mêmes lettres, formés à l'éloquence par les mêmes méthodes et sur les mêmes modèles, fréquentant les écoles les uns des autres, se renvoyaient la raillerie ou l'invective. En même temps, les juifs controversaient entre eux, les partisans du sens littéral avec les allégorisants et ces derniers les uns avec les autres. Les explications littérales sont, pour Philon, ici sottise, là étourderie, ailleurs impiété. Pourtant ce sage prêche, lui aussi, contre l'esprit de dispute (ainsi, *Mos.*, I, 15). C'est aux bruits discordants qui sortaient à la fois de tant d'écoles, c'est aux jalousies et aux haines qu'ils entretenaient

qu'il faut juger la sortie de Jacques contre la langue, pour ne pas la taxer de déclamation excessive.

Ensuite, l'auteur, s'adressant à la généralité des destinataires, les représente comme tourmentés par des goûts de plaisir auxquels ils ne peuvent donner satisfaction : leur désir inassouvi se tourne en envie; au spectacle irritant de l'opulence d'autrui; à son tour cette envie, en s'exaspérant, produit un état de guerre et des combats. Dieu pourvoirait aux besoins légitimes, si on le lui demandait; mais, ou bien on ne le prie pas ou, si on le prie, c'est dans un sentiment coupable, pour avoir de quoi dépenser en plaisirs. Ainsi Philon flétrit plus d'une fois le culte intéressé; mais que le moraliste le plus sévère ait voulu caractériser par les traits précédents la société judéo-chrétienne de la Dispersion, qu'il l'ait donnée, enfin de compte, comme une masse de pécheurs aux mains impures auxquels il ne reste d'autre refuge qu'un prompt repentir, c'est ce que les meilleurs connaisseurs des faiblesses du christianisme des premiers âges auraient de la peine à admettre. Demême, personne ne prendra les riches voluptueux, valeurs et meurtriers, pour des chrétiens; on exclura donc aussi de la dénomination chrétienne les marchands à l'orgueilleuse assurance, car ils sont unis aux riches par la même formule : « A votre tour maintenant. » Les uns et les autres sont juifs et ne peuvent être pris pour des païens, puisque le marchand ne pêche pas par ignorance et que le riche est averti que les cris de ses moissonneurs sont montés aux oreilles du Dieu des armées. Quelle confusion et, comme je l'ai dit plus haut, quelle invraisemblance si l'on voit ici des juifs, là des païens, notre part des chrétiens; dans une épître clairement adressée aux douze tribus dans la Dispersion.

Dans cette société mêlée, dont j'ai plus loin à motiver l'ensemble et où nul signe ne révèle le christianisme, ceux qu'on prend pour des chrétiens sont, comme l'auteur, des juifs fidèles, serviteurs de Dieu¹. Cherchons maintenant à caractériser cet auteur et à expliquer pourquoi il a écrit son épître.

¹ On aurait tort d'objecter, comme le fait Haase, l'emploi du mot « église »; car il désigne ici et là dans l'Antique Testament et chez Philon l'assemblée du

IV. — L'AUTEUR ET SON DIEU

L'auteur, qui non seulement écrit en grec mais est nourri des Septante et s'est assimilé l'Ancien Testament sous cette forme, ne peut être qu'un juif helléniste¹.

Ce juif helléniste est un lettré. Pour le style et pour la distribution de la pensée on sent chez lui l'art plus que le jet. Il choisit ses termes, en évite la trop fréquente répétition, les met en antithèse comme dans la phrase sur le frère humble, en tire des effets inattendus comme dans la salutation qui lui fournit son exorde sur la joie, continue ses métaphores comme pour la filiation du plaisir et la filiation divine. Tour à tour préceptes et maximes; aperçus métaphysiques et analyses psychologiques dont je vais reparler; scènes pleines de vie et de couleur; discussions; développements oratoires abondants en images ou d'un mouvement lyrique; investives et exhortations; cette variété est un des moyens de maintenir l'attention. Le grand morceau central est un modèle de suite dans la pensée et de gradation. Gradation des reproches : d'abord foi mêlée d'attribution de personnes, puis foi morte de l'égoïste, puis foi haineuse du docteur violent, enfin, condamnation générale, tempérée pourtant par un appel au repentir. Gradation dans la manière de diriger ces reproches :

peuple fidèle. A propos de *Deutér.*, xxiii, 1 et 22, nous trouvons chez Philon « l'église » de Dieu, « l'église » du Seigneur, la sainte « église »; et de *Amos*, ii, 13, introduire les étrangers dans l'église et les faire participer aux instructions divines. On pourrait citer d'autres exemples.

1) Dans les deux cas où Wesselt et Hart renvoient au texte hébreu, leur indication n'est pas pertinente : 1° ce n'est pas seulement dans le texte hébreu d'*Ecclésiaste* et des *Chroniques* qu'Abraham est qualifié d'« ami de Dieu », Philon (*De sobrietate*, § 11) prouve que la sage est *ami* de Dieu, en citant *Genèse*, xviii, 17, de cette façon singulière : « Cachérai-je à Abraham, lorsqu'il m'.... » ; 2° à propos des péchés couverts, on peut en appeler aussi bien au passage du *Psaume* XXXI des LXX sur l'homme « dont les péchés ont été couverts » qu'au texte hébreu de *Proverbes*, x, 12 : « L'amour couvrit tous les péchés ». D'autant plus que Jacques parle de péchés couverts, non comme dans les *Proverbes*, par l'indulgence d'un amour humain, mais, évidemment, devant Dieu. On pourrait, d'ailleurs, invoquer l'exemple de Philon, être un juif helléniste, ne citer que les LXX et avoir une connaissance plus ou moins grande de l'hébreu.

d'abord suppositions qui penchent vers l'affirmative, puis affirmation sans réserve. Les nuages se groupent et s'assombrissent puis le ciel devient noir, l'orage éclate en coup de tonnerre suivi d'une pluie bienfaisante. L'auteur connaît le prix de l'ordre; s'il n'y paraît pas toujours fidèle, il faut que ce soit en vue d'un but ou bien parce que son œuvre nous serait parvenue soit mutilée, soit mal réparée, soit l'un et l'autre.

Cet helléniste familier avec les ressources de la rhétorique est en même temps un philosophe, fusion des deux types alors commune et en honneur dans le monde grec. On se rappelle son système dualiste : en haut, la source des lumières et de l'esprit, Dieu; en bas, le feu, le désir, le diable; entre les deux, l'âme, pénétrée d'en haut par l'esprit, d'en bas par le désir, avec le devoir de maintenir l'un dans sa pureté et d'éliminer l'autre. Ce système avait sa terminologie; la caractéristique de « psychique », jetée à l'occasion, suppose le terme « spirituel ». Des attributs de la nature divine sont posés comme évidents; ainsi, elle est affirmée immuable, inaccessible au mal, c'est-à-dire au domaine du désir; de ce dernier principe est tirée la conséquence que ce n'est pas à Dieu, étranger à la tentation, qu'il est possible d'attribuer la production en nous de la tentation. Puis, l'analyse de l'éveil du désir et de ses effets; plus loin, un appel direct au sens intime, d'où viennent guerres et combats, si ce n'est de l'état tumultueux produit en nous par les passions? question d'origine, résolue par la contestation d'un état d'âme. Chaque tendance a son siège dans un des membres du corps; opinion psychologique très précise. La méthode morale, très simple et très nette, est tirée du cœur du système : tendre à la perfection en refoulant le désir par la patience. Je n'insiste pas davantage; j'ai voulu seulement, peut-être en risquant trop l'emploi des termes modernes, montrer que nous avons affaire à un homme, maître de lui aussi bien ici que dans le domaine littéraire, se rendant compte de ses idées, ayant une pensée qui répond aux grands problèmes et qui est cohérente, n'hésitant pas, pour des sujets métaphysiques ou psychologiques, à prendre son point d'appui en lui-même ou chez ses lecteurs, ce que sa théorie d'un influx divin dans notre âme

lui permettait et lui commandait de faire. Sa pensée fait corps avec son épître, il n'en fait pas étalage; ni son but pratique ni son goût littéraire ne l'auraient permis; mais ne la discernons-nous pas assez pour pouvoir parler sans témérité d'un philosophe contenu dans notre auteur?

Pour ce philosophe, Dieu « donne à tous » et ne se réserve pas aux juifs; ce n'est pas la nationalité qui importe, mais la foi; silence sur la circoncision, mais déclaration de la manière dont Dieu se crée ses fils : c'est par la parole de vérité. Le seul rite recommandé, l'onction des malades, était chez les juifs une pratique médicale et non un acte de culte; le Jeûne lui-même n'est jamais joint par notre auteur à la prière; mais il est déclaré que le culte irréprochable consiste dans l'exercice de la charité et le maintien de la pureté morale. Si ces témoignages paraissent insuffisants, s'il faut les corroborer d'autre manière, je ferai remarquer que, sur les quatre personnages seuls nommés et loués dans notre épître, deux, Balaam et Job, sont des prosélytes; que, des deux autres, le premier, Abraham, est celui en qui toutes les nations devaient être bénies et qui, d'après la tradition déjà signalée, était le type du prosélyte; le second, Élie, a été envoyé par Dieu loger et manger hors des confins de la Terre sainte, chez une veuve sidonienne. L'universalisme de Jacques ne s'étale pas plus que sa philosophie; mais, comme elle, il fait corps avec l'épître.

Il n'est pas étonnant que ce philosophe reçoive l'autorité de l'Écriture, cherche quand et comment ses déclarations s'accomplissent et n'admette pas qu'elle puisse parler en vain. Elle est expression de la sagesse et de la vérité que Dieu communique par l'Esprit qu'il a fait descendre habiter en nous. Par une déduction aussi belle que rationnelle, Jacques met en relief la solidarité de toutes les parties de la Loi : préférées par Dieu, c'est en lui qu'elles ont leur contre commun et leur identité foncière. Jacques ne parle que de la Loi; mais on peut étendre sans crainte la force de cette identité à toute expression de l'influx divin. C'est à propos d'un passage d'un écrit, non seulement étranger à notre Ancien Testament mais aujourd'hui absolument inconnu, que

Jacques proclame l'infailible efficacité de l'Écriture : ailleurs il parle de la couronne de vie et du royaume comme promis par Dieu à ceux qui l'aiment et l'on cherchera en vain dans nos Écritures ces textes qui rappellent la citation non moins mystérieuse de saint Paul à propos des choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment. Il n'y avait pas de raison, bien au contraire, pour ne pas attendre de Dieu une manifestation continue de la vérité et de la sagesse : aussi, en bonne logique, Jacques pouvait-il prendre et son ton d'autorité montre qu'en effet il prenait son épître pour une de ces manifestations. Mais on peut demander comment il accordait son universalisme et sa conception de la nature divine avec un certain nombre de déclarations formelles de l'Écriture ? La contradiction est saisissante quand il affirme que Dieu ne tente ni n'éprouve personne, puisqu'il est dit dans l'Écriture que Dieu tenta ou éprouva Abraham (suivant qu'on aimera mieux traduire d'une ou d'autre façon le terme grec). Il faut que Jacques ait eu, pour concilier son affirmation avec l'affirmation contraire du texte sacré, un système d'exégèse dans lequel il ait eu tant de confiance qu'il lui ait paru inutile (d'ailleurs suivant son éloignement de l'étalage), de mettre la contradiction en lumière.

Quels qu'aient été ses moyens d'interprétation, on croirait facilement que l'exégèse n'était pas sa préoccupation capitale. A en juger par son épître, il aimait mieux se nourrir des parties morales de la Loi, des Livres sapientiaux, surtout des Psaumes et des Prophètes. Ces prophètes, modèles de patience dans les souffrances, uniquement serviteurs de Dieu, qui sentaient vibrer en eux sa parole et la portaient avec autorité à des sociétés corrompues, en la consignait dans des écrits d'une grande beauté littéraire, il les rappelle sur plus d'un point et les continue en quelque sorte, à travers les différences de temps et de culture.

On a relevé¹ un certain nombre d'idées et d'expressions notables, communes à Philon et à Jacques. Il serait intéressant d'établir entre eux une comparaison où ce qui concerne la psycholo-

1. Voir, dans Siegfried, les curieux rapprochements de Schneckenburger.

gie et, en particulier, le désir, occuperait une bonne place ; je me bornerai à indiquer le grand contraste. L'un est plutôt un moraliste lettré, qui se contente en philosophie d'un système simple et porte tout son effort vers la perfection pratique ; l'autre, ayant aussi un but moral, mais soulevé vers l'infini et en même temps conscient de l'impuissance humaine, étudie toutes les philosophies pour l'aider à mieux déchiffrer la vérité mystérieuse contenue dans les livres de Moïse. L'un, dualiste, antithétique, intransigeant, s'en tient aux extrêmes ou veut les absorber l'un dans l'autre : Philon, comme son Logos, dont il porte si bien l'empreinte, emploie sa multiple activité à harmoniser les contraires, la sagesse juive et la philosophie grecque, l'exclusivisme mosaïque et l'universalisme stoïcien, le juif de naissance et le prosélyte ; en même temps il cherche à maintenir ou à rétablir la paix civile entre sa nation et la société païenne : c'est un syncrétiste et un politique. Le contraste s'affirme naturellement dans la langue. Philon emploie sans scrupule des termes mythologiques ; c'est ainsi qu'il menace les apostats du « Tartare » (*De exerc.*, § 6) ; l'auteur de la seconde Épître de Pierre ne craindra pas non plus d'employer un dérivé du même mot. Jacques, on le sait, introduit dans son style des expressions comme « la loi royale », qui se retrouve dans le *Méon*, attribué à Platon ; on a vu que certaines images du morceau sur la langue pouvaient avoir été empruntées à tel et tel auteur classique ; mais notre inconnu épure son langage avec un filtre trop fin pour laisser passer un terme mythologique : c'est du feu de la « Géhenne » qu'il parlera. Son style même demeure pur des souillures du monde. Ce mot de « monde » a chez lui un sens tout autre que chez Philon et ceci, avec beaucoup d'autres indices, nous montre qu'il faut chercher, pour situer Jacques, une partie du judéohellénisme assez différente du domaine du théosophe d'Alexandrie.

Cependant Philon, qui connaît toute les parties du monde de la Dispersion, depuis les symbolistes les plus outrés jusqu'aux purs littéralistes, qui signale à notre admiration (en dehors des thérapeutes étrangers à notre affaire), de mystérieux groupes de

sages ou encore des sages pris isolément dont la présence est un bienfait pour les villes qu'ils habitent; Philon, qui passa, comme tant d'autres, dans la première moitié de sa vie, par l'ascétisme des solitudes, qui a étendu son investigation jusqu'aux Esséniens de la Palestine, n'aurait certainement pas eu de peine à classer l'auteur de notre épître. Chose singulière ! c'est avec ce qu'il dit des Esséniens que cette épître concorde le mieux; examinons donc s'il est possible, comme on l'a souvent pensé, de rattacher notre auteur à l'essénisme; la comparaison, quel qu'en soit le résultat, nous permettra sans doute de serrer de plus près notre problème.

L'Essénien vit en Palestine; la campagne dont Jacques rend l'impression, dans ses scènes et ses images, blés, herbe verte, vigne, oliviers et figuiers; peut très bien être celle de la Palestine. Les Esséniens insistaient sur la morale et sur la pratique; Jacques en fait autant. De la philosophie ils ne développaient que ce qui se rapporte à l'existence de Dieu et à la création (genèse) de l'univers; on sait quelle place Jacques donne à Dieu et il emploie deux fois le mot de « genèse »; la première, au sujet de l'homme oublieux de sa divine origine, la seconde, à propos de la roue de la naissance qu'enflamme la langue, elle-même enflammée par le feu de la Géhenne; expression obscure, mais où je verrais facilement une allusion à la renaissance circulaire des âmes et à leur infection par le désir. Les Esséniens affirmaient que Dieu est l'auteur des biens et non des maux; on se souvient de la force avec laquelle Jacques pose ce principe; il peut amener, comme chez Philon, à l'insertion dans l'âme du désir, mal nécessaire, par des hontonnants de Dieu; il peut avoir pour conséquence le dualisme, opinion de Jacques et par laquelle s'expliquerait la continuelle précaution de l'Essénien à se garantir, au matériel comme au spirituel, des impuretés du monde.

L'idéal que l'essénisme a pour but de réaliser est triple : aimer Dieu, aimer la vertu, aimer les hommes; ce qui domine dans l'épître, c'est l'amar de Dieu et l'amar des hommes; pour elle, aimer le prochain comme soi-même c'est observer la loi royale. Toute la vie des Esséniens montre qu'ils ne se proposent rien

moins que d'atteindre la perfection, qui est aussi le but de Jacques.

Les Esséniens n'offrent pas à Dieu des victimes, leur culte consiste à se former une pensée sainte; celui de Jacques, avec les visites que l'on sait, à se maintenir pur des souillures du monde. Le septième jour, ils se réunissent dans leur synagogue et l'un des plus expérimentés, après la lecture, donne des passages difficiles une explication symbolique; nous ne connaissons pas la méthode employée par Jacques pour résoudre les difficultés morales de l'Écriture, mais il est difficile que le symbole n'y eût aucune part; la vie et la mort ont pour lui un sens profond et les quatre personnages qu'il cite, tout vivants qu'ils demeurent, prennent une force typique, dont nous aurons à proposer un cinquième exemple. L'amour de Dieu interdit aussi aux Esséniens le serment et le mensonge, de même interdits par Jacques. Ce même amour est la cause de leur pureté de tous les instants; pureté uniquement morale chez Jacques, du moins si l'on en juge par l'honneur à rendre au pauvre en habits sales.

Par l'amour de la vertu les Esséniens de Philon entendent le détachement du plaisir, des richesses, des honneurs, ce que nous appellerions l'ascétisme et ce que Jacques appelle patience.

Si nous arrivons à l'amour du prochain, les Esséniens ne font aucune différence entre les hommes, car chez eux la race ne compte pour rien: leur universalisme est égal à celui de Jacques. Il n'y a pas d'esclave chez eux; c'est de Dieu, le vrai maître que Jacques est serviteur et il n'y a pas lieu de croire que sa loi royale admit l'esclavage. La paix est si chère aux Esséniens que, non seulement ils s'interdisent la fabrication des armes mais qu'ils se laisseront à l'occasion, dit Joseph, massacrer sans résistance; on sait quel prix Jacques attache à la paix, son juste ne résiste pas. Quant à la vie commune, il n'en parle pas; nul ne prétendra qu'il aurait dû la recommander aux douze tribus.

Philon donne les Esséniens comme des modèles de vraie liberté, car, d'après lui (*Quod omnis probus liber*, § 7), tandis que le désir rend esclave, se conformer à la loi, et la vraie loi est la

droite raison, c'est être libre : cela rappelle singulièrement la loi de liberté chez Jacques, où elle est aussi un logos.

Les rapports de notre épître avec l'essénisme sont frappants, surtout si l'on prend pour base de la comparaison, comme je viens de le faire, la caractéristique des Esséniens qui occupe la place d'honneur dans le traité de Philon sur la *Liberté du Sage*. Il ne faudrait pourtant pas se hâter de conclure de ces rapports que Jacques a été un Essénien.

Des Juifs hellénistes pouvaient être familiers avec l'essénisme puisque un juif helléniste a pu le décrire. Mais il serait singulier qu'un juif helléniste, nourri des Septante, eût été membre d'une de ces communautés dont la langue était le syriaque; ce que Philon confirme lorsqu'il dit qu'on y philosophait sans la superfluité des noms grecs. Puis une invective contre les riches, comme celle de Jacques, ne me paraît pas avoir été dans l'esprit des Esséniens, que leur douceur inoffensive contribuait certainement à faire honorer et admirer par la société à l'écart de laquelle ils vivaient tranquilles : jamais, dit Philon, les plus méchants tyrans de la Palestine ne les inquiétaient. S'il en est ainsi, le silence de Jacques sur la vie commune prend une importance significative; son insistance sur la pureté morale à l'exclusion des purifications physiques acquiert une nouvelle force; on comprend qu'étranger à l'organisation hiérarchique et à la stricte discipline décrites par Joseph, il ait recommandé, conformément d'ailleurs à la spiritualité de toutes ses tendances, la paix de l'âme et non la soumission aux supérieurs.

Philon, dans une intention apologétique, présente aux Grecs ses Esséniens comme des Juifs modèles; aussi met-il l'accent sur leurs qualités religieuses et morales. Mais ces qualités n'étaient pas le privilège du seul essénisme. Chercher la liberté par la suppression du désir (en supposant que les Esséniens eux-mêmes définissaient ainsi leur but), penser que Dieu est la cause de tous les biens mais n'est celle d'aucun mal, pratiquer une exégèse symbolique, cela n'était pas aux yeux des Grecs une nouveauté. Berner sa théorie à l'étude de l'existence de Dieu et de la création du monde, c'est, d'un côté, choisir les deux ques-

tions qui embrassent toutes les autres et, de l'autre, philoniser autant qu'esséniser, puisque Philon a passé sa vie à commenter la *Genèse* et que son traité sur la *Création du monde*, avec sa conclusion que j'ai citée, semble une réalisation du programme théorique des Esséniens. Pour le culte, la condamnation de la guerre et de l'esclavage, leur mérite (essentiel, il est vrai) était de mettre en pratique des idées qui, d'ailleurs, n'étaient pas nouvelles. Philon conserve les coutumes nationales, mais, tout en expliquant le détail des sacrifices, il a soin de dire que la meilleure offrande est celle d'une intelligence purifiée par les vertus (*De victimis*, § 3) et que cette offrande suffirait, quand même elle ne serait accompagnée d'aucune autre (*De sacrificantiis*, § 5). Seule, à ma connaissance, l'interdiction du serment aurait été propre à l'essénisme : encore était-elle contenue en germe dans le respect pour Dieu. Aussi Philon recommande-t-il de ne jurer que le plus rarement possible. Quel qu'il en soit, dans l'Épître de Jacques, l'interdiction de jurer interrompt si singulièrement la suite des idées qu'elle m'a de tout temps paru d'une authenticité douteuse.

L'origine commune des Esséniens et de Jacques me paraît être dans le courant chaud et lumineux qui traverse toute l'histoire d'Israël et que caractérise le mieux le nom de prophétisme. Je crois que les Esséniens, les « Pieux », faisaient déjà partie, dans l'exil babylonien, du serviteur collectif de l'Éternel, qu'ils se considéraient eux-mêmes comme les continuateurs des prophètes et qu'au retour sur le sol natal, leurs petites républiques furent, à leurs yeux, la continuation des écoles des fils des prophètes. L'opinion qui leur attribue des emprunts au parsisme serait la vraie et elle n'aurait rien d'étonnant, puisque Israël n'a jamais été un peuple fermé à l'esprit des différents peuples où ses épreuves l'ont transporté. Le type du fidèle, c'est Moïse instruit dans la sagesse des Égyptiens; c'est Daniel et ses compagnons, se gardant des mets impurs, préférant à l'idolâtrie le feu de la fournaise, mais apprenant la sagesse des Mages. C'est, cette fois encore, le cas de l'originalité, s'assimilant les éléments étrangers ou se les subordonnant. Les magnifiques hardiesses

des Esséniens ne me paraissent pas permettre de faire d'eux des légalistes minutieux, qui se seraient enfoncés au désert pour y pouvoir mieux observer les prescriptions mosaïques. S'ils ont grandement transformé le prophétisme, celui-ci n'était pas resté lui-même immuable et le transformisme est la loi de l'histoire.

D'autres serviteurs de Dieu, non moins imbus des grandes idées des prophètes, ne s'en étaient-ils pas allés à l'écart réaliser avec le travail de leurs mains et dans la tranquillité, la communauté idéale ? Ils développaient le royaume de Dieu dans le monde même, en se mettant en garde contre sa corruption par une pauvreté volontaire et en lui faisant entendre, à l'occasion, la liberté de leur langage. On aurait pu déjà les appeler Ébionites et c'est parmi eux que j'incline à placer Jacques, s'il faut le ranger sous une dénomination, dans ce tout vivant des disciples de l'esprit, nourris du plus pur de l'Écriture, mais variant avec les temps et les circonstances et dont les parties réagissaient incessamment les uns sur les autres. Ne nous étonnons pas de trouver, dans une de ces variétés d'ébionisme, un juif helléniste.

Dans la Dispersion, la lutte avec le paganisme poussait incessamment à mettre en relief la supériorité morale des livres juifs. Philon, dans son beau traité sur l'*Amour des hommes* (*De humanitate*), sait très bien mettre en lumière les plus touchantes prescriptions du Pentateuque (numi, §§ 12, 13) et faire entrevoir la radieuse perspective de la communauté universelle (§ 15). Commentant les lois relatives aux étrangers, aux ennemis, aux esclaves, il présente l'amour comme le principe de la loi mosaïque, donc, dit-il, non seulement pour les hommes, mais aussi pour les animaux et même pour les plantes. Se rangeant parmi les pauvres, faisant ressortir vis-à-vis des rois le soin spécial que Dieu prend des humbles, lui qui daigne se déclarer protecteur de la veuve et de l'orphelin ; Philon est, on l'a remarqué, un chaud avocat de l'égalité et de la démocratie, surtout de la dignité et des droits du pauvre contre le riche. Il s'indigne quand il voit des hommes ravalés d'autres hommes jusqu'à se faire porter par eux en litière ou, dans les champs, refuser à leurs mois-

soumets le repos du sabbat : il aurait signé l'appréciation faite par Jacques de l'accueil et différent dont la pauvre et le riche sont l'objet à la synagogue. Son cœur saigne quand il voit sur la place d'Alexandrie des malheureux, victimes de la cruauté raffinée des collecteurs et portant suspendues au cou, devant eux, au grand soleil et au vent, des corbeilles pleines de sable (*De spec. leg.*, III, § 30). Car ce philosophe et ce mystique avait un cœur pour les hommes. Nous pouvons maintenant nous demander dans quelle partie de la Dispersion Jacques, comme lui et plus que lui, vivait pauvrement avec des pauvres.

Il connaît le luxe et l'agitation des grands centres maritimes : les flots de la mer, les vaisseaux, les chevaux, les chars lui fournissent des images. Les champs ne lui sont pas moins familiers : les blés y dominent ; semences, pluies attendues du laboureur, travail des moissons ; la première place y est au précieux fruit de la terre. Cependant, il ne s'agit pas d'Alexandrie et de ses environs ; on n'est pas seulement à cause de la physionomie de la campagne, telle que l'ensemble des arbres cités plus haut la caractérise ; il me semble qu'en Égypte il eût été singulier de choisir comme le plus grand miracle d'Élie l'absence de pluie durant trois ans et demi. Les blés empêchent de penser à Rome, où nous aurait dirigés d'autres circonstances. Restent assez d'autres villes maritimes. On serait attiré, à cause de la « Géhenne », vers la Syrie ou la Palestine ; il y avait assez d'hellénisme sur le littoral de ce dernier pays pour qu'on n'ait pas le droit de l'exclure. Je suis loin d'ailleurs de m'imaginer que notre inconnu avait passé toute sa vie dans le pays dont il nous donne l'impression et qu'il est sage de ne pas vouloir trop préciser.

Là, sans doute docteur d'un groupe fidèle, d'une « église » de frères et de sœurs, vivant avec eux pauvrement, visitant les veuves et les orphelins dans leurs détresses, d'habitude silencieux et doux, il ne pouvait cependant pas voir, sans en être profondément impressionné, la corruption d'une société, des amillures de laquelle il se gardait aussi pur que possible, mais qui le pressait de toutes parts. Du haut en bas de cette société,

partout les pernicieux effets de l'argent, pourvoyeur des plaisirs. L'argent développe chez le riche qui le possède une avaro-dureté, le luxe de la bonne chère et de la débauche, la fraude, la cruauté, l'impiété; si bien qu'il serait vain d'inviter ces misérables à la repentance et qu'il ne reste plus qu'à les menacer du Dieu des armées : il y a des gens, disait Philon, vis-à-vis de qui il faut employer la peur, qui ignorent le Père et pour qui il n'y a que le Maître, c'est pour eux qu'ont été faites les menaçantes métaphores dont l'Écriture enveloppe à l'occasion la nature divine. L'argent fait oublier aux marchands qui le poursuivent, toute idée de la puissance divine : ils ont la forfanterie, eux qui mourront peut-être demain, de s'imaginer qu'ils sont maîtres de l'avenir. Au-dessous d'eux, du moins dans l'appréciation mondaine, une foule dépensière pour ses plaisirs, besoigneuse, jalouse de l'opulence, éclatant parfois en éloquentes contre les riches, qui chargent les tribunaux de leur vengeance et font plus durement sentir leur tyrannique injustice. Cependant, à la synagogue, où siège le connaisseur de la Loi qui garde pour lui son argent tandis que ses frères ont faim et froid, où le docteur violent verse de la même bouche le doux et l'amer et bénit Dieu en maudissant l'homme fait à son image, cette même foule, éblouie par l'éclatant costume du riche, adule en lui l'argent, dont il est comme la représentation vivante. Ceux-là, pourtant, sont capables, sous le coup de vives exhortations, d'être changés par la repentance. Aux champs, du moins, disait Virgile, on n'a pas à souffrir en plaignant l'indigent et à jalouser l'opulence; ce que notre inconnu trouve aux champs, c'est la détresse des moissonneurs, frustrés de leur maigre salaire. Dans ce milieu, le pauvre méprisé est parfois tenté de perdre courage, le juste, condamné, se laisse égorgé en silence, la patience devient de plus en plus difficile aux serviteurs de Dieu, qui attendent en vain la délivrance.

Un pareil jugement d'ensemble s'explique par l'état d'âme de celui qui le profère, plutôt que par l'état de la société qui en est l'objet. Aussi, ne chercherai-je pas à préciser pour le temps plus que je n'ai fait pour le lieu. Il ne me paraît aucunement néces-

saire de se reporter à quelque époque de persécution : qui vit dans le monde sans se soumettre à l'esprit du monde ne peut pas ne pas avoir beaucoup à endurer.

On attendait, sous des formes diverses, le grand dénouement de l'histoire : nous savons qu'il devait être, pour notre auteur, l'avènement du règne de Dieu et la défaite finale de l'adversaire.

Jean-Baptiste prêche au désert : Philon termine son exposition de la Loi par le tableau de la fin de la Dispersion, lorsque les juifs, suffisamment mûris par l'épreuve, se rassembleront des bords de l'univers, triomphant, par le seul ascendant moral, de leurs adversaires saisis de respect. Notre inconnu procède à sa manière : en quelques pages soigneusement travaillées, où la culture grecque se mêle à la substance des prophètes, il condense les résultats de son expérience, chocchant à ramener les égarés, à fortifier et à faire patienter les fidèles, à épouvanter les méchants par la perspective des deux conséquences contraires de la crise finale.

Il s'adresse aux douze tribus, dont Elie avait symbolisé la réunion et la fidélité idéales, par les pierres d'un autel dressé chez un peuple pour le moment souillé d'idolâtrie et divisé. Ces douze tribus, dit Philon (*De sobrietate*, § 13), sont le royaume où Dieu fait sa demeure ; leur chef est Jacob, exerce dans les luttes de toutes sortes contre les passions. Philon parle ici, il est vrai, d'une manière symbolique dans un passage sur les progrès de l'âme : je n'en ai pas moins l'impression que les douze tribus dans la Dispersion avaient, pour notre auteur, en dehors du sens apparent, un sens profond, celui du royaume enclavé en espérance ou seulement à l'état de promesses et encore engagé dans l'impur milieu du monde et sous son influence. Je crois que cet auteur, étranger au désir de la gloire littéraire comme à tant d'autres désirs, s'est caché sous la type de l'allégorie perpétuellement en luites contre les passions : sorte d'anonymat allégorique et non grossière pseudépigraphie¹.

1) La modestie de l'auteur apparaît par le titre qu'il prend au début. En effet, il ne se donne ni pour sage, ni pour ami de Dieu, comme on parle de sages et appelle ami de Dieu l'homme arctif, par la crainte du de l'ame, à la persécution de la loi. Il prend tout simplement le titre de serviteur du Dieu et

Composée sans doute au premier siècle avant Jésus-Christ, l'épître se répandit. J'ai dit pourquoi je crois que Paul l'a connue. A Rome, la première Épître de Pierre et la première Épître de Clément de Rome lui font des emprunts; je ne chercherai pas à préciser le moment où quelques copistes chrétiens la crut du frère du Seigneur et y ajouta deux fois le nom de Jésus-Christ qui lui semblait y manquer².

L. MASSEBIAU.

Mais, de Pallas (De sobrietate, § 11) montre que pour le sage, Dieu n'est rien « Mulus in Deo », mais que « le sage est ami de Dieu, plutôt que son serviteur ». Et c'est alors qu'il signale Abraham, ami de Dieu.

1) L'Épître de Jacques est une œuvre, dit M. le professeur A. Sabatier, exclusivement du remarquable article qu'il lui a consacré dans l'*Europe des sciences religieuses*. Et M. le professeur Jean Hérivie, dans son ouvrage magistral sur les *Origines de l'Épiscopat*, nous montre que cette question importante tient toujours la religion en haleine, puisqu'il propose, à son tour, une solution nouvelle, en prenant l'adresse de l'épître et faisant du corps une sorte de nombreux diacônes, due à un évêque de Syrie. Je ne puis ici pas vous révéler toute l'énigme. Il y a, évidemment, dans mon travail, des parties hypothétiques, qui sont celles auxquelles je tiens le moins. Mais je suis sûr de moi : 1° que l'épître, dont la théologie se vult à elle-même, sans Messie, n'a rien et ne peut rien avoir sur un Jésus-Christ et n'a rien, non plus, sur sa personne; 2° que la partie de l'épître relative à la loi et aux œuvres ne peut pas être purement scolastique et s'explique par une croyance juive, dont j'ai donné la preuve, à une époque, pour la sainte, de l'adolescence intellectuelle du monothéisme; 3° que l'auteur de l'épître est un juif helléniste, lettré, ardent par la philosophie grecque, universaliste, connaissant le milieu théologique de la Dispersion, dont Philon est aujourd'hui pour nous le meilleur témoin; 4° en conséquence, que l'épître n'est l'œuvre et d'un frère de Jésus-Christ ni d'un chrétien, ou que tout au moins l'œuvre des destinataires.

Il y aurait, à mon avis, un parallèle instructif à faire entre cette épître et la première de saint Jean, dont j'ai admis l'authenticité. En faisant abstraction, dans cette dernière, de ce qui est purement juvénile et donc qui est spécial à l'individueité laïque du Pasteur, en s'en tenant aux idées de théologie pure ou pratique sous-jacentes, je suis persuadé qu'on trouvera des rapports assez nombreux et assez caractéristiques pour être dirigés vers un même milieu de formation des deux œuvres.

LUCRÈCE

DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

DU III^e AU XIII^e SIÈCLE

ET SPÉCIALEMENT DANS LES ÉCOLES CAROLINGIENNES

INTRODUCTION

Au Moyen Âge, la philosophie et la théologie se développant de concert, les orthodoxes aussi bien que les hérétiques mêlent les arguments philosophiques aux textes théologiques et placent côte à côte les Pères de l'Église et les philosophes anciens. On ne saurait donc faire l'histoire des idées religieuses de cette époque sans dire ce qu'elles ont retenu de l'héritage philosophique des Grecs et des Romains.

Aristote ne fut pas le seul maître du Moyen Âge. Durant la période de transition qui va des derniers Apologistes aux premiers Scolastiques, les écoles païennes disparurent; mais des traces de leurs doctrines subsistèrent, incorporées aux dogmes chrétiens. L'enseignement et les écrits d'alors gardaient certaines formules anciennes dont les unes circulaient comme de vieilles monnaies effacées par l'usage; — tandis que les autres, après un long oubli, étaient retrouvées, par un écolâtre curieux, dans l'œuvre de quelque ancien.

Ainsi se rattachent à la pensée antique les premiers essais de philosophie chrétienne. Les précurseurs de la Scolastique puisèrent surtout dans l'œuvre des Alexandrins (indirectement, il est vrai) et dans le *Timée*, traduit par Chalcidius; plus rarement ils s'adressèrent aux Stoiciens quelquefois aux Épicuriens.

La Scolastique, épanouie comme un large fleuve sur tout le Moyen Âge, dérivait ses premiers affluents des derniers ruisselets de la pensée antique.

A mesure qu'on s'éloigne de l'antiquité, ces origines deviennent plus difficiles à déterminer. Le dogme s'affirme et se précise; le polythéisme disparaît; et on cite moins les philosophes anciens. Ce n'est pas à dire que leur influence cesse de s'exercer; mais qui veut la suivre doit ne pas oublier que la coutume était alors de compiler sans indiquer ni qu'on eût copié ni quel auteur on avait copié. Il en résulte que les citations primitives, outre qu'elles perdent leur marque d'origine, s'effritent peu à peu, d'un auteur à l'autre, en de minuscules fragments: les idées empruntées aux païens deviennent ainsi anonymes et impersonnelles. Ce fut leur sauvegarde, car la plupart eussent sans doute disparu si l'on avait connu l'auteur. Elles subsistèrent parce qu'on n'en soupçonna souvent ni l'origine ni la portée.

Ainsi s'introduisirent, dans la philosophie nouvelle, quelques formules épicuriennes, tirées surtout de Lucrèce. Poète et romain, Lucrèce devait plaire par sa physique facile à comprendre, son dédain pour toute science qui n'a pas un but pratique, et aussi son pessimisme voisin du mysticisme. Nous nous proposons de rechercher ici quelle fut son influence sur les principaux écrivains des écoles carolingiennes¹ et, par eux, sur la Scolastique naissante².

Cette époque est celle où renaissent les traditions gréco-latines et où commence la philosophie chrétienne, dont s'épanouit, au xiii^e siècle, la pleine floraison. Les auteurs de cet âge sont

1) Ces recherches porteront donc surtout sur la période qui s'étend du x^e au xii^e siècle; cependant nous rechercherons, dans les siècles précédents, comment Lucrèce s'est transmis d'une époque à l'autre, et nous signalerons, après le vi^e siècle, toutes quelques traces de son influence persistante.

2) Ce travail fait partie de la série de monographies antérieures sous la direction de M. Fr. Pievret, pour déterminer exactement quelles furent les idées fournies à la philosophie et à la théologie du Moyen Âge par d'autres écoles que celle d'Aristote. — Cf. Fr. Pievret, *La Scolastique* (Rev. intern. de l'Enseignement supérieur, 15 avril 1893); id., *Le Néoplatonisme* (Rev. philos., mars 1892). — M. L. Grandgeorge a étudié le Néoplatonisme de saint Augustin dans une thèse que publiera la Bibliothèque des Hautes-Études.

les maîtres immédiats des Alexandre de Halès, des Roger Bacon, des saint Thomas et de presque tous ceux qui retournèrent aux sources primitives de la philosophie ancienne. S'ils gardent peu de chose des pères, l'assimilation n'en est que plus complète.

Plusieurs auteurs ont déjà touché, sinon traité cette question de l'influence de Lucrèce au Moyen Âge, et l'ont diversement résolu.

Dans ses *Recherches sur l'âge de quelques traductions d'Aristote* (p. 34), Jourdain prétend qu'à « toutes les époques du Moyen Âge on a lu les *Questions naturelles* de Sénèque, le poème de Lucrèce, les ouvrages philosophiques de Charron, les livres d'Apulée, ceux de Cassiodore, de Boèce, etc. » C'est aussi l'opinion de Monnier, qui écrit, en son *Histoire d'Alcuin*, à la page 289 : « Ovide, Térence, Horace, Lucrèce même, Lucrèce, le chantre aimé du Néant,.... on admirait, on imitait tout, à son insu, malgré soi, subjugué qu'on était par de si suaves et si charmantes beautés. »

Longtemps avant ces deux auteurs, Lambin n'avait-il pas soutenu une opinion analogue en dressant la liste de ceux qui avant lui étudièrent le poème de Lucrèce¹ ?

Mais nul de ces auteurs n'apporte la preuve de ce qu'il avance ; si bien que d'autres soutiennent, avec autant d'énergie et aussi peu de bonnes raisons, l'opinion opposée. Ainsi le savant éditeur de Lucrèce, A. J. Murray, n'est pas éloigné de lui refuser toute influence sur le Moyen Âge². Il appuie son opinion sur une note de

1) Comme on lui avait reproché d'admirer et de commettre l'écueil que fut Lucrèce, il répondait : « Primus, quoniam nulli sunt in hoc poemate... prout ex eo prope dicta? Non summus.... Nec impia religio fuerat, nec superbia fastidiosa, veteris illi christianis, christianis viri, Justino Martyr, Gregorius Nazianzenus, Basilus Magnus, Iamnes Chrysostomus, Irenaeus Alexandrinus, Albinus, Eusebius, Cyprianus, Tertullianus, Ambrosius, Firmianus, Augustinus, Hieronymus, et scriptores, sicut christianus, et sicut ex parte profani, Cassius, et verum, nonnulli lucidius illorum iudicant. Quin et Eusebius de Demetrio et Epicuro et Lucretium et materiam philosophicam se potius, quamvis profana, quamvis mundana, quamvis impia, studiosè legentibus » (Lambin, *Ep. de Lucr.*, en tête de son *Lucrèce* de 1535, p. vii).

2) Cf. Murray, *Lucretius*. Text, introd., p. 2 (ed. 1889).

Barthius¹, qui déclare qu'on perd la trace de Lucrèce dès le début du Moyen Âge. La valeur de cette note a été contestée par Julius Jessen² : Munro, qui ne l'ignore pas, semble cependant adopter l'opinion de Landin félicitant le Pogge d'avoir, au xvi^e siècle, retrouvé et rendu Lucrèce à ses compatriotes³. Tel est aussi l'avis de Teuffels lorsqu'il déclare, en son *Histoire de la littérature latine*, que Lucrèce fut oublié durant tout le Moyen Âge⁴.

Aucune de ces opinions n'est suffisamment justifiée : pour résoudre la question, il fallait recourir à l'étude directe des principaux auteurs de cette époque. Leur lecture nous a fourni un certain nombre de textes qui contribuèrent à faire plus précisément connaître l'histoire, encore obscure, des doctrines théologiques et philosophiques de ces siècles.

I

LUCRÈCE JUSQU'AU VI^e SIÈCLE

Comment l'œuvre de Lucrèce est-elle arrivée aux écoles carolingiennes ?

Le poète épicurien n'est pas de ceux dont l'influence, toujours facile à suivre, s'étale au grand jour ; elle n'apparaît clairement, au contraire, qu'à de rares intervalles, si bien que l'histoire de son œuvre n'est guère moins obscure que celle de sa vie.

La plupart des contemporains et des successeurs immédiats de Lucrèce puisèrent largement au poème de la *Nature*. On en retrouve des hémistiches et des tours de phrase chez Catulle⁵ ;

1) Après avoir nommé presque tous ceux qui citèrent Lucrèce, Barthius ajoute : « Non sere cadentibus aut collapso jam robore fumanti, succubantem suam amavit mater Lucretiam et volens potius mori Magantium Rabanum, prefatione tandem dactylorum amica : Gualterium Herwagenstium, de Bartholomæus philosophia et aristotelis ; Rudolphum Augustinianensem, in *Historia mundi* ; Ven. Bede, librum de Metris. » (Barthius, *Opera*, de Moxa 840, II, I, 76.)

2) Philologus, XXX, *Index des Mittheilungen*, p. 226-228.

3) Munro, I, 1.

4) Teuffels, *Gesch. d. Römischen Lit.*, I, 253, p. 378.

5) Cf. Munro, *Lucretius*, tome au vers 57 de l'écrit III.

Cicéron¹ garde certaines expressions d'Épicure heureusement traduites par son disciple : Horace² lui doit plusieurs maximes auxquelles ce satirique n'a pas toujours conservé leur délicatesse ; Virgile surtout³ s'est servi de Lucrèce plus que d'Émilius. Tout cela atteste une influence déjà profonde : néanmoins, il serait difficile de la dégager si nous avions perdu l'œuvre de Lucrèce, car nul de ces imitateurs ne le nomme, sauf Cicéron⁴. — Est-ce pour le louer ? En tout cas il ne le sépare pas de ces Épicuriens qu'il accuse d'abaisser le niveau intellectuel et moral des Romains ; et Horace⁵, en sa liste des poètes de Rome, oublie Lucrèce, son prédécesseur en Épicurisme : étrange oubli ! Sans

1) Cf. A. J. Munro, qui indique plusieurs rapprochements entre ces deux auteurs et pourrait en citer bien d'autres (op. cit., notes au vers 819, l. V, etc.) ; il considère Lucrèce comme ayant imité l'*Aratus* de Cicéron (« it is evident Lucretius has studied this translation of Cicero »). Les rimes apportées dans le texte contraire, par C. Martha, nous semblent démentir (*Le poème de Lucrèce*, notes à la page 23, ligne 2, p. 357). Cf. « Quis de re eliam in libro constantius est (Cicero) cuius dixi quod Lucretius » (Lactance, *Inst. div.*, III, 17).

2) Cf. Munro, notes, v. 936, l. III, et v. 1029, l. V ; — cf. Martha, *ib.*, l. notes, in fine.

3) Quelques-unes de ces imitations sont relevées par Munro, après divers éditeurs de Lucrèce (notes, liv. I, v. 358). On pourrait en citer nombre d'autres. Auti-Gallo dit-il, probablement d'après Porphyrus d'Ascalie : « Non verba autem sola, sed verum prope totum et loca quoque Lucretii plurimum sectatam sans Virgilium videmus » (*N. A.*, I, 21).

L'édition de Lucrèce par Wakefield présente très méthodiquement les emprunts de ces premiers imitateurs de Lucrèce (Cf. *Index criticus*, vol. IV, pp. 5-49).

4) L'Épicurisme, dit-il, est un genre de philosophie peu étranger : « est la philosophie des esprits bornés. » ... Nos dicilla subtiliter, quod et tam facile ediducatur et ab indoctis probatur » (Tusc., IV, 5, 7). Aussi n'est-il rien de moins méchant qu'un Épicurien : « Nullum genus est minus malitiosum » (Tusc., III, 21, 105). — Ils ne s'entendent même pas entre eux, de Grecs à Latins. « Hi in idcirco et illi in horum sermones ausi » (Tusc., V, 46, 116). — Depuis Aristote, ils ont inondé l'Italie de livres inutiles (Tusc., I, 3, 6, et IV, 3, 7). Celui de Lucrèce vaut-il mieux que les autres ? Si nous avions la leçon la plus favorable (celle d'Orelli), nous dirons : « Lucretii poemata... non multa luminibus ingenti, multa tamen arte... » ; d'autres lisent : « mille luminibus ingenti... » et même : « non multa lumine arte » (*Epist. ad fratrem*, II, v. ou 11).

5) Cf. *Ep. ad Pisonem* et *Sat.* I, 49, etc.

Vitruve¹, Velleius Paterculus² et Cornelius Nepos³ (ami de Cicéron), nous n'aurions pour ainsi dire pas de témoignages contemporains sur Lucrèce : les poètes officiels d'Auguste, restaurant des dieux, évitent de nommer le chantre irréligieux de la serene doctrine d'Épicure. Seul, exilé en Thrace, Ovide lui rend justice⁴. C'est aussi ce que n'hésita pas à faire Verrinus Flaccus⁵, dont les élèves (petits-fils d'Auguste) liaient Cicéron en cachette : son nom ouvre la longue liste de grammairiens qui, sous la forme impersonnelle d'un exemple à retenir, transpirent au Moyen Âge beaucoup de maximes épicuriennes empruntées à Lucrèce.

Mais après Verrinus, les témoignages se succèdent longtemps sans interruption.

Sénèque tempère souvent par les plus délicates pensées de Lucrèce l'âpreté du Stoïcisme⁶; et Suétone⁷, dans ce qui nous reste

1) « Item plures post nostram memoriam tractantes cum Lucretio videbuntur velut eorum de rerum natura disputare, de arte vero rhetorica cum Cicero... » (Vitruve, *De architectura*, l. IX, c. 10, son pref. in fine).

2) « Quis enim ignorat... Errores hac tempore Commens, Hortensium... vindexque Theophrasti Sallustium, antiquosque satiricos Varroem et Lucellum neque ille in suspectis operis sui minorem Catullum » (Vell. Paterc., *Hist. Rom.*, II, 36, 2).

3) « Idem L. Julium Calpurn, quem post Lucretii Catullique mortem multis elegantissimum poematum nostrum tulisse minum vere videtur posse contendere... » (Africus, XII).

4) Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti
Editio terrena non dabit una diem.
(*Asorum*, I, 45, 23.)

Explent et causas explati Lucretius ignis,
Causarumque triplex ratiocinatur opus.
(*Trist.*, II, 7, 435.)

Propertius aussi nomme peut-être Lucrèce; mais son jugement est tout autre :

Aut quid Lucretii tibi presunt carmina lecta?
Nil jurat te magni videri amicus omnis.

(*Prop.*, I, II, El. 34, v. 20, édit. Lesuire.)

5) De significatione verborum. Lesquels est dû ni abrégé par Festus et Paul Diacre.

6) Sénèque cite souvent du vers de Lucrèce et fait souvent appel à son autorité (cf. *Ep.*, 35, 11; 100, 8; 110, 6; *Nat. quæst.*, IV, 2, 4; *De tranquill. an.*, II, 14). — Sénèque se sert même du nom de Lucrèce comme d'un nom banal, et dit : Clæmus, Calos, Lucrèce (*Ep.*, 38, 12), comme nous disons : Pierre, Paul, Jean.

7) Suétius *Tranquilli Bellique*, édit. Hoffmannsch., fr. XIV, p. 38, et p. 3.

de ses *Hommes illustres*, semble lui donner un des premiers rangs parmi les modèles littéraires. D'autres, allant encore plus loin¹, l'estimaient supérieur aux classiques du siècle d'Auguste : « Affaire de mode ! » s'écrient Tacite² et Quintilien³, désolés de cette préférence.

Le ton même de ces réclamations atteste bien quel rang tenait alors, au vu et au de tous, le poète épique. La réaction fut rapide, inaugurée par les philosophes hellénisants, et continuée, après eux, par les derniers défenseurs du polythéisme unis à des Stoïciens et des Néoplatoniciens.

Les rhéteurs avaient reproché au poète ses formes archaïques; les philosophes l'attaquèrent en critiquant d'une façon générale les traducteurs des idées grecques, trop subtiles pour être exprimées en latin. Contre ces subtilités les Romains gardèrent longtemps l'âpre rudesse qu'avait montrée Caton au temps de Carnéade; ils redoutaient de plier aux souplesses des sophistes leur langue forte et nette. Ceux qui voulaient s'initier aux philosophies étrangères pouvaient les aller étudier, en grec, à Athènes. Pline le Jeune n'hésite pas à déclarer que le latin ne peut exprimer

1 U. etc. — Cf. aussi Sellar, *The roman poets of Jupiter*, p. 359 et 368.

2) Malgré Stace :

Uidet mea nuda ferula (Cato)
Et dueti furor ardua Laetia
Et qui per freta ducti Argonautae.

(*Silv.*, II, 74-75.)

3) « ... Nominem nominabo, genus hominum signasse contentus; sed ubi ubique versantur ante oculos qui Lucretium per Horatium, et Lucretium per Virgilium, legunt » (*De Distoribus*, c. xiii).

4) « Cœterum omnes longe sequuntur (Virgilium)... Sæpe Maecius et Lucretius legendi quidem, sed non ut plurimum, id est, necesse stupendum faciant... » (*Iust. nov.*, X, 1, 67; id., XII, 1, 27). — Ailleurs Quintilien nous que l'usage traduit toujours fidèlement les mots grecs, hormis au vers où il les consacre pour l'harmonie; il reconnaît sa grande valeur philosophique « remanensque aux grammaticis d'admirer la philosophie », propter Euphorium hi Geceli, Varronem ac Lucretium le Latine, qui præcepta sequuntur verborum tradiderunt (*Op.*, I, 4, 4).

La plupart des grammairiens étudiés par le Moyen Âge ont aussi eu connaissance de quelques-uns même tirés aussi d'illustres philosophes : témoin Victorinus.

mer les idées grecques¹; et Persé nulle avec sa verve ordinaire la poésie et les théories de Lucrèce². Tout cela fit bientôt juger puérile la philosophie du poème de la *Nature*, et l'on négligea l'épicurisme pour n'étudier que le poète, si bien qu'Ann-Gelle³, un siècle après Sénèque, ne parla de Lucrèce qu'au point de vue littéraire; c'est d'autant plus significatif qu'il emprunte la plupart de ses jugements à un philosophe, Favorinus d'Arles. Dès l'avènement de Marc-Aurèle⁴ et le triomphe des Stoïciens et des héritiers, Lucrèce ne fut plus qu'un poète.

Banni par les représentants du polythéisme, Lucrèce, par une fortune étrange, passa du côté des chrétiens.

Contre le Stoïcisme, dont le symbolisme habile et la pure morale soutenaient encore le polythéisme chancelant⁵, les chrétiens

1) « Epigrammata in grecis quorundam inane simulari et expressis templari, in delictis tamen, acceitli bon peritum inhumilitate regenti tunc, deinde inopia, exposita; ut Lucrèce ait, egestate patitur summa » (cf. Plin., *Arre Antonius* van, *Ep.*, IV, 18).

2) Cléopée en français à transcrire, au lieu de les traduire, les termes de philosophie grecque dont le latin ne les offrait pas de synonymes (cf. V. Glavet, *De vocabulis graecis quod Clavetium*).

3) Officium vestra meditanda venia : gregi
De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.

(*Sat.*, III, 81.)

Ce dernier vers, si souvent attribué à Lucrèce, n'est, dans la pensée de Persé, qu'une trinité absconse.

4) Ses relations de Lucrèce sont nombreuses, mais presque toutes strictement grammaticales. Il a cependant cité le fameux vers :

Tangere et tangi....

Servius Sulpicius ne cite qu'un point de vue médical :

Uris coniuga stellas et mentes languent
Nec soluta apem sol, multos iam vena per curas;
Pessima tui vitio res, apem stellas :
Iam pariet quibus magis manantibus Laetis.

(*Servius Sulpicius, De medicina*, v. 610.)

5) Cf. Bérus, *Marc-Aurèle*, III, 225. — Celse et Lucrèce adressent à Épicure les mêmes éloges que Lucrèce (p. 347). — Cf. id., p. 374, sur l'absence entre Épicurisme et Christianisme.

6) Cf. G. Boissier, *La Religion romaine*, éd. in-8, vol. II, p. 408 et v. 24 passim.

cherchaient des alliés¹; ils adoptèrent Lucrèce qui non seulement protestait contre les dieux et « indignait contre leurs prêtres², mais encore soutenait comme eux, envers les Stoïciens, la non-éternité du monde³. Si l'on peut opposer des philosophes anciens aux philosophes polythéistes, disait Minucius Félix⁴, pourquoi n'en pas profiter?

Arnobé et surtout Lactance n'hésitèrent pas. Le premier est nourri de Lucrèce. Quoiqu'il l'ait nommé seulement une fois pour se rire des « nombreuses mamelles de Cérès »⁵, il l'imita

1) Philodème prétend que l'Épicurisme est plus favorable que le Stoïcisme aux idées religieuses.

Il n'est pas sans intérêt de noter que dès le III^e siècle on trouve, à côté des *Mémorables de Xénophon* et des *Sentences de Marc-Aurèle*, des *sentences chrétiennes d'Épicure* — qui sont toutes des leçons de sagesse ne pouvant effrayer personne (cf. *Journal des Savants*, nov. 1883, p. 663). Usener leur a consacré une longue étude, Gumpert a publié ces sentences dans les *Wiener Studien*, 1888, p. 175-210.

2) On connaît les vers sur le sacrifice d'Iphigénie et la déesse du poète :

Religionibus atque ratum obsequere moris.

3) « Et Epicureus de elementorum conflagratione et mundi ratione eadem ipse sententia est (namque quae ista sunt, occidere; quae ficta sunt, latere) » (Min. Félix, *Octavius*, xxiv, 3); — Lactance (*Iust. div.*, II, c. xi) reprend et développe cette idée que nous retrouverons souvent par la suite et qui passa dans la physique du Moyen Âge.

4) Après une revue de philosophes anciens qui tous, malgré leur paganisme, pressentiront plus ou moins la Divinité, Minucius Félix conclut : « Respondi optimas omnesque formas philosopharum, quibus limatior gloria est... Deum namque multos licet designasse nominibus; ut quivis arbitretur sui more christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tunc christianos (*Octav.*, c. xi)... sic antiquitas, postquam fabulis auti solentibus... philosophorum eorum sententias refellebat... » (ib., I, 1).

Cette idée d'emprunter aux païens leurs arguments pour assurer le triomphe de la vraie religion — comme autrefois les Israélites emportèrent pour le culte du vrai Dieu les vases d'or des Égyptiens — reparaîtra souvent chez les Apologues et leurs imitateurs, jusqu'au Moyen Âge, où elle fit fortune. Or Robinet est un de ces philosophes à utiliser : « Etiam Epicurus ille qui deus aut nihilum agere aut nullum, naturam tamen (sc. divinam) superponit » (*Octav.*, xii).

5) « ... Ciceroni, tamen ut prolebat Lucretii, marmoreum... » (*Adv. gent.*, I, III, c. 1).

Dans ses notes à Lucrèce, Mureto relève de nombreux vers latins empruntés par l'apologiste au poète. Le philosophe chrétien doit-il à la même influence l'idée première de l'hypothèse de la statue, si bien développée par Condillac? Cf. Fr.

constamment et reproduisit à chaque page ses phrases, ses expressions, et jusqu'aux mots qui ne se trouvent chez nul autre auteur. Quant à Lactance, auquel n'avait point échappé l'ironie de Persé¹, mais qui partageait l'avis de Tertullien sur la rigueur logique de l'Épicurisme², il cite Lucrèce copieusement et avant tout autre poète. Ce que le poète écrivait contre les dieux, Lactance le répète au nom des chrétiens; les éloges d'Épicure habilement retournés deviennent ceux du vrai Dieu; et, si parfois Lucrèce dépasse les bornes et « délire », Épicure seul est coupable³. En un mot, l'alliance entre l'apologiste et l'Épicurien est fermement établie⁴. Sous Constantin, destructeur du po-

Neveu : *La Mettrie* (Bulletin de l'Académie des sciences morales, 1891).

(1) A propos de l'explication de l'origine des sociétés : « Quod iudicem Potestur :

... postquam sapere urli
cum pipere et palus venit...

(Lact., *Inst.*, III.)

(2) « Epicurus constantius parva omnibus atque perpetuum defendit veritatem, sed alia rita; non enim sensus mentis; sed opinionem (disant); sensus enim pati, non opinari; animum enim opinari. Absiderunt et opinionem a sensu et sensum ab anima. » Et unde opinio; si non a sensu? et unde sensus, si non ab anima? » (De anima, XVII). Au Moyen Âge, la même question reparaît. Ajoutons que Tertullien fut probablement le premier à accumuler les philosophes aux hérétiques : « Hæreticorum patriarchas philosophi » (Adv. Heres., c. vii, et De animâ, c. vi). — « Eisdem materia apud hæreticos et philosophos valutar, sedem retractatus implentur » (De prescriptionibus, II, vii). — « Ipsæ denique hæreses a philosophis subornantur... et nō animi interioris dicuntur, ab Epicuro observatur; et ut veritas restitutio negetur, de nō omnium philosophorum schola sumitur » (De prescriptionibus, c. vi). — L'idée fera fortune au Moyen Âge (cf. saint Isidore et Raban). — Citons aussi le passage suivant : « Porro et animum compelli corpori, cum levis latus, vulneribus, ulceribus nondolens; et corpus animæ, cui afflicta corâ, angore, amore, congressit, per detrimendum aciliter vigetis, cuius pulchrum et parvum tuben aliq. pallopa testatur. Igitur animus corpus, ex corporalium passionum commotione. Sed et Chrysippus manus ei (Cicéron) porrexit, constituens corporalia ab incorporalibus decernendi omnia non posse, quia nec contingantur ab eis; unde et Lucretius :

Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res; derelicto autem corpore ab animo, effluunt omnia. Igitur corpus anima, quoniam, nisi corporalis, corpus non derelinqueret » (De animâ, c. v).

(3) « Illius enim (sc. Epicuri) sunt omnia quæ delirui Lucretius » (De Opif. Dei).

(4) « Unus igitur Epicurus, auctor Democrito, veridicus in hæc re fuit; qui ait,

lythéisme, Lucrèce est aussi fréquemment cité qu'il le fut rarement sous Auguste, restaurateur des dieux.

Toutes les tendances religieuses de cette époque allaient à affranchir l'homme des formes matérielles du culte polythéiste : les Stoïciens virent réussir en réduisant ces pratiques à un symbole : ce n'était qu'un demi-moyen. Lucrèce, absolu dans son exclusion, s'accordait mieux avec la direction nouvelle des esprits : ses idées, en ce sens, étaient une force que les chrétiens mirent à leur service. De là son rôle dans cette lutte où les deux religions se disputaient l'empire.

Malheureusement cet allié, précieux pour l'attaque, devint terriblement gênant après la victoire. Comme ces lions dont il parle en son poème et qui se retournaient, après avoir porté le carnage dans les rangs ennemis, contre ceux qui les avaient déchainés¹, Lucrèce mit le désordre parmi les chrétiens et devint un facteur d'hérésie. Bientôt les dissidents en servirent de lui contre le christianisme triomphant, comme s'en étaient servi les Apologistes contre le paganisme expirant. Les écrits de saint Jérôme et saint Ambroise, qui dirigent à cette époque l'opinion chrétienne², nous montrent quels dangers naissent de cette introduction de l'Épicurisme et combien violente fut la lutte entre Epicure et son interprète latin. En ce siècle où le latin l'emporte sur la grec, en Occident, les écrits de Lucrèce étaient certainement plus répandus que ceux de son maître : c'est donc

et erum, aliquando, et aliquando esse perituros » (Just. id., l. VII, c. 3).

« Quis si vera vult, non poterit defendere Aristoteles quoniam habuerit et mundus ipse principia. Quod si Aristoteli Plato et Epicurus antecessit, et Plato et Aristoteli, qui antea hoc mundum patreverant, sunt aut eloquentes, ingratia tamen sicut Epicurus eripit quia sequitur et habet et finem » (Just. ibi. Just., l. II, c. 12).

L'influence de cette idée épicurienne sur Origène et le flux du monde n'ont pas échappé à Minimus Felix (v. sup.).

1) Lucr., l. V, v. 1216.

2) En Grèce, saint Hilaire n'est pas moins énergique contre Epicure : « Eodem iudicio Epicurei, Augusti dicunt. Illi enim, qui abnegantes Deum, nihil humanis rebus asservit reliquunt esse, in religione Dei profectum non habent. Hoc ubi hominum esse, quod iusti et corpore vivunt, colligentes Deo auram, providentiam, altarium, potestatem » (Hilaire Tract. in Psalm. 110. ed. Migne, 647).

surtout lui qui eut visé par les attaques contre les Épicuriens. Ses attaques s'adressaient d'ailleurs plutôt à sa morale qu'à sa logique et à sa physique. Contre le jeûne et la virginité, les doctrines épicuriennes avaient fourni, à certains apostats¹, des arguments que saint Jérôme et saint Ambroise s'unissent pour réfuter; mais leur réfutation atteint le disciple plus que le maître, car, tout en déclarant qu'Épicure s'est fait l'avocat de la volupté (*asserens voluptatem*), saint Jérôme fait le plus grand éloge de sa sagesse. Si les moines qui se réclament de lui l'avaient lu, ils sauraient à quel point ce sage a fait bon marché des plaisirs de la chair et du ventre : ses livres ne parlent que d'oiseaux et d'eau claire, sa morale déconseille au sage de prendre femme. On trouvera en cela des arguments contre le jeûne et la virginité².

1) = Iustiniani Episcopi thesaurorum... ubi Iustiniani commentatella transierunt, regulas, et omnia cunctis responderent et Episcopus cunctis, magis Praxedis etiam Apostolico videri cunctis... (Cath. Ioc. 1. 1. 1.)

27. — Quercus tinctoria Mill. *Quercus subglobata* Asterker, nomen liberum
sine recepto auctoritate et nomine; et videretur esse illud, esse tinctoria. (Astr.
Astronomica, l. II, c. 11).

* Epimachus complicitis essetior rare dixit epomus iuvande conjugia, quia michi licetiamade admigia sunt ingilla = (Idem. Iuv., I, 45). — Ce qui ne signifie autrement qu'un tiers entre eux ou un engagement. = Deinde etiam inter philo- sophos et egregios in rapidum viros, virtutes voluptatibus, id est; Pythagoram, Platonem et Aristotem, Aristippo, Epicuro et Alcinoo ab omnibus colore trahere = (Idem. Idem. Iuv., I, I, 31).

2) « Que nous espérons nous en faire? » écrit celui. Ambrose à un collègue anglais, il demande de former une Église à Sarum, et à Bathurst, et notamment contre le danger de la circoncision (*Colat.*, t. III, 8).

* Ipse quoque Epicurus quem ubi ad magis sequendum quam apertius
patant, asseverat voluptatis, ubi negat incontinentiam nulli esse voluptatum, non
negat tamen et ex fieri munditiam, et quibus praestantior, magis, denique, ac uerita-
tiorum vitam reformationibus ceteris, quae replentur dissolutioribus; ubi vo-
luptatis, ubi moris quaelibet usum... ubi hoc dictum scripturae volugetur, quae
serpente in omni aetate. Necesse est infirmam Adm. sique ubi voluptatem ducit
(Epicurus... 1. 10. 17).

[illegible]

Les deux moines ont puisé chez quelques interprètes d'Épicure¹.

Les attaques contre la logique sont brèves, mais il faut les signaler pour montrer combien le jugement de saint Jérôme diffère en ce point de ceux de Tertullien et Lactance². Au contraire en ce qui concerne la physique, les deux Pères ne se séparent pas de leurs devanciers. Saint Ambroise³ rappelle, après Lactance, qu'Épicure força les Aristotéliciens et les Platoniciens à confesser la non-éternité du monde; et saint Jérôme cite volontiers Lucrèce à ceux qui l'interrogent sur la Nature⁴; il le rapproche même de la

tatio... Saeco solo et pane vel aqua qui libenter nititur, desuper deliciarum opulens; qui multo ex his generantur molestis. Eadem alibi dicitur: non lenioctentibus opibus, non potationis voluptatis convitiis gaudens, sed multisque vitiis.

« Cum igitur illos abstinere philosophi, hos non accoleat Ecclesia? » (*Epist.*, I, 63, 42).

Ainsi Épicure est apprécié en deux sens différents; mais les hérétiques n'adoptent de ses doctrines que le mauvais côté.

Le passage de Démétrius est dans la lettre à Menécée. Rappelons encore la Néonid des maximes épicuriennes qui, jointes à des textes stoïciens et à des extraits de Xénophon, passaient alors pour avoir une haute valeur morale (note I, supra).

1) Saint Jérôme cite précisément Lucrèce à propos de ses discussions contre les hérétiques: « Quid loquor... Evagrius Ponticus liberis, qui scribit ad virginem, scribit ad monachos, scribit ad eum cuius nomen egyptiacis testatur perfidie tenebris... hujus libros per Orientis gentes et, interpretante discipulo Nestore, insinuat per totam Orientem laetantibus. Qui librum quoque scripsit, quasi de monachis... et multis (demonstrat) alios quoque enumerare totidem est... et juxta illud Lucrèce:

*Ac vellet poena abstinentia tuta medentes
Cum daret opuntior, prius oras poena circum
Contingunt dulci melle flavoque liquore.*

(*Lact.* II, 11 [*Epist. ad Menec.*, 132]).

2) Citons en particulier le passage suivant de saint Jérôme: « Licet magis philosophos veluti viduaria, spinas Clementis, et montes Chrysippi, non ex arte quam aena, sed ex ingenii magnitudine. Et quantum Sines ingenuis sibi videntur, et la hujus scientia deliramenta conserunt, in hac parte Epicurensis est: nec quare quomodo, sed quid inquit » (*Hieron., Adv. Ruf.*, I, c. 1, 30).

Dans le même ouvrage, saint Jérôme se sépare des Épicuriens notus sur certaines questions de physique: « Contra autem dogmata de angelorum ratu, de universum lapu, de resurrectionis praestigiis... de mundo vel immensitate Epicuri... et multis his detestari » (*Adv. Ruf.*, I, l. c. 6.)

3) C'est évidemment à lui qu'il pense lorsqu'il écrit, après avoir parlé des Aristotéliciens et des Platoniciens: « Plurimi tamen poena semper (mundum), nec semper bene scriptis non intelligunt » (*Hieronymus*, I, l. c. 1, 3).

4) « Urges et respondens de natura rerum... possum tibi vel Lucrèce epi-

Gens et de l'Ecclesiaste, deux livres dont le commentaire formera le Moyen Âge à s'occuper de physique.

Cependant l'influence philosophique de Lucrèce est alors bien faible : saint Augustin considère même l'Épicurisme comme une doctrine morte¹. Elle est néanmoins encore assez vivante pour que, peu de temps après, Clandianus Mamertus la réfute et, contre elle, préconise les chrétiens de son temps². Il reproche

mensis iuxta Epicurum, vel... dicere. Et ut ad Ecclesiam transierim, ubi norma est veritatis, multa et Cassia et Prophetarum libri ad Ecclesiasticos nobis de sapientissimi quædamque suggerunt. (Ado. Ruffo, t. III, c. 29). Cf. *Expositio* et *Triditio* multarum dissertationibus utitur.

1) « Christiana præsentis exilis, non rerum ævelliæ etque æternæ base per vicidiv miranda salutem prædicaster hominibus, qui non valens res capere aiquid præve corpora possunt, beato apostolo Paulo, qui nondum hominibus gentibus præseminabat, liber ipse Epicuri et Stoici, in Ambrus Apollinarem multitudine invenit.

« Quia in re satis mihi videtur demonstrationem esse veritatis Quædam, sive de moribus, sive de natura rerum, sive de ratione investiganda veritate, quæ... in his maxime debere nobis venerant... dicere... Quia jam certe nostra ætate sic abundantius conspicimus, ut vix jam in scholis rhetorum commemoretur tantum quod fuerit illorum sententia. » (Augustin, *Epist.* II, 118, c. II, 20-21, ed. Migne, 2, 442).

Il ne faut pas oublier que saint Augustin est avant tout néoplatonicien. — Mais il connaît assez exactement l'Épicurisme et en parle fréquemment dans ses *Lettres*, ses *Confessions* et la *Cité de Dieu*. Notons aussi le curieux passage suivant où saint Augustin esquisse le départ entre le vrai et le faux d'Epicure :

« Alterum genus (veritatis) ministravit eis poëta : et quis, quis Lauretius natus : ex aliquo esse scribit, semper post mortem in eodem pænis solis alique interit, id verum ut ubi credendum arbitrantur. Nam et hoc non minus censeo ut si de re tantis sit, quod falsum est pro certo ubi personis, quæcumque id Lauretius, velis idcirco deceptus : et, opinatus sit... Tertio genus est illud comminationum : et quis Epicurum, beato quis in libro alique hoc ubi continetur tam laudat, in veritate illam promittit bonum pœnam autem, et deo non culpandum. » (August., *De utilitate credendi*, c. 17, Migne V, VIII, p. 52).

Au reste, les questions de physique lui semblent peu dignes d'intérêt : « Cum ergo quaeritur quid credendum sit quod ad religionem pertinet, jam rerum natura hic curanda est, quædammodum ubi eis quæ Physicus Græci vocant : nec necessarium est ut aliquid de his... Christianus ignoret... Satis est christianus rerum creaturam agnoscere... nec mihi laudatam credere regularis. » (*Enchiridion de Fide*, I, c. 11).

2) De statu animæ, I, II, c. 11, 12, 13, et suiv. — « Aurelius Augustinus... veluti quidam Chrysippus... vel Zeno... vel Varro nostri voluminum magnitudine, et qui profecto laici natura, attentior, discipulis egredienti, et non

à Épicure son matérialisme¹, et, plus sévère que Minucius Félix, l'exclut de la longue liste des philosophes précurseurs du vrai Dieu. Une fois encore Lucrèce est condamné. Chez Sidoine Apollinaire on retrouve cependant des traces de son influence, mais sans aucune mention de son nom : il en est de même chez Claudianus Mamertus qui, dans sa *Lettre à Sapaude*, semble omettre volontairement le maître et le disciple² ; il connaissait cependant au moins Épicure.

Ce qui précède montre comment les Apologistes et les premiers Pères chrétiens amenèrent le Moyen Âge, tout en condamnant l'ensemble de cette doctrine, à adopter quelques-unes des idées cosmologiques exprimées par Lucrèce. Ces idées feront désormais partie intégrante de cette Tradition que l'orthodoxie respecta presque autant que l'Écriture : c'est dire qu'elles ne disparaîtront plus. Elles continueront, adoptées ou non, de circuler dans l'enseignement, portées par les écrits qui les contiennent.

Les grammairiens, ces premiers éducateurs du clerc au Moyen Âge, contribueront aussi, dans une large part, à perpétuer l'influence de Lucrèce. Ils ont, nous dit Raban Maur qui les connaît bien³, pillé les païens presque autant que l'avaient fait Hilaire et Lactance.

Comment ont-ils traité Lucrèce?

Immerito ab istis corporalibus nostri saeculi Epicurus aut Cynicus spiritalis sophista discesserit... sic pronuntial... » (J. II, c. ix, 2).

1) « Quis est iste qui dicit : Habet animus corpus incomparabiliter tenuius quam nostra sunt corpora? Si animus verba ista sunt, quod corpus esse suum dicit quoniam ipse est, aut istud quod sentit et vegetatque carnale (ipse enim dicit animus : Tenuis est corpus animi quam corpus meum). Quod est corpus quod suum dicit animus, nisi illud quod ipse est, si corpus est anima » (*De statu animae*, l. I, c. xvi).

2) Dans cette lettre, Cl. Mamertus cite les philosophes auxquels on joignait alors Épicure, sans nommer celui-ci. On ne saurait cependant dire qu'il l'ignore, car il en parle assez exactement dans son *De statu animae*, œuvre d'un philosophe qui connaît bien les anciens.

3) *De clericorum institutione*, l. I, c. xvi : « Nunc explicemus quanto auro et argento et vestio collatoque exierunt de Egypto Cyprianus et doctus sanctissimus et martyr beatissimus... Quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius... »

Presque tous lui donnent la première place après Virgile et Horace.

Le volumineux lexique de Verrius Flaccus¹ était peu maniable : Pompeius Festus l'abrégea. On ignore à quelle date, mais c'était, en tout cas, avant Macrobe et après Martial². Si l'œuvre du poète eût alors été délaissée, Festus eût allégé le lexique de ces citations ; loin de là, il en conserva un nombre considérable et les autres grammairiens firent de même. Dosithée, parmi les Grecs, Censorinus chez les Latins nous montrent quelle place tenait Lucrèce dans les préoccupations littéraires de cette époque : Nonius Marcellus le cite abondamment³ ; Plotius et les deux Victorinus⁴ recoururent fréquemment à son autorité. Servius le fait souvent servir à l'explication de Virgile⁵.

Enfin le grand commentateur de cette époque, Probus, lui consacra, comme à Virgile, un travail spécial que probablement lut saint Jérôme⁶.

A cette époque, Lucrèce ne fut donc pas moins cité par

1 Cf. « Non quid aliud leserunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus quanto auro et argenteo suffarcinata exierit de Egypto... Lactantius; quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, et de viris latinis; quanto innumeraibiles Graeci... Insuper sunt multi possessores scientiarum... » (Doctr. chr., I, II, cxx).

1. Voir ce nom.

2) Car il cite Martial et il est cité par Macrobe. Ce qui nous reste du lexique de Festus (cf. l'édit. Egger), remanié encore au ix^e siècle par Paul Diacre, permet d'apprécier l'importance des citations de Lucrèce.

3) Cf. l'Index des Grammatici latini de Kell pour les citations de ces grammairiens.

4) L'un d'eux est le rhéteur africain, converti au christianisme, qui réfuta les Manichéens, commenta la Bible et écrivit un *De Physiis* contre les philosophes qui attaquaient la Genèse (cf. Mal. Script. veter. nova coll., I, III).

5) Les citations de Lucrèce, dans le commentaire de l'*Enéide*, sont fréquentes : poétiques ont une importance philosophique considérable, et leur influence fut d'autant plus grande que Virgile (et par conséquent ses commentateurs) fut plus par tout le Moyen Âge à l'aise de la Bible. Nous ne pouvons donner ici les citations de Servius : quelques-unes seront mentionnées aux notes de saint Isidore.

6) « Hieronymus, in apol. c. Rufu., l. 367, ubi de Plauti, Ciceronis et reliquorum commentatorem agit, aperte testatur se aliquando grammaticorum commentarios in Lucretium legisse... Sed à quibus illi conscripti sint, penitus igno-

les grammairiens que par les Apologistes. Plus tard encore, son influence sera grande sur certains écrivains gallo-romains S'Avit¹, Sidoine Apollinaire², Ausone³, lui font tous des emprunts plus ou moins déguisés. Mais, en Italie, sa fortune littéraire commence à chanceler. Le maître de saint Jérôme, Donat, le place bien au-dessous de Virgile et surtout lui reproche violemment son immoralité⁴. Après lui, d'autres, parmi lesquels Boèce et Cassiodore, reprendront ce jugement. Tout cela, joint aux polémiques de saint Jérôme et de saint Ambroise, créait un courant défavorable à Lucrèce. C'est en vain que Macrobe⁵ et Priscien⁶ s'accordent à le louer et le citent abondamment : le premier, polythéiste et légèrement gnostique, ne pouvait prévaloir contre Donat ; le second réussit à peine à partager avec le Maître la direction grammaticale du Moyen Âge.

Vers la fin du iv^e siècle, on est donc plutôt défavorable à Lucrèce : ceci explique qu'il ait été complètement laissé à l'écart par les deux auteurs les plus importants du v^e et du vi^e siècle, Boèce et Cassiodore.

catar, quon ipsi et omnes interierunt et, quantum vale a cunctis amantibus monumentis » (Santger, *Hist. crit. Scholasticorum latinorum*, t. I, p. 17).

1) Cf. *De civitate mundi*, surtout au livre IV.

2) Non Onitibus hic illis legibus,
Non Macro, Pado, Silio, Tibullo,
Non quod Salpacia iuncta Tullio
Serpit inanimatum suo Coelo,
Non Pectus rigor, aut lepus Propertii,
Sed nec continue Terentianus,
Non Lucilius hic, Lucretianus est.

(*Carmina* IX : *Carmin.* ad Pelicam, p. 300.)

3) Cf. Winkfeld, *ant.*, de Lucrèce (Index) et Macro, *notes*.

4) « Fatis habet sortem... à parte dei mortuorum sortis decurrit, vel deo deo recipit, quod gravis palpatus intelligitur, quod ille facinus saltando analitico vel potius orisando, ut Lucretius ait, ab omni sensum et conscientiam venerebat exhibent vici aut alio usque conceptum » (Cassiodor, *de Terratium*, Edn., III, I, v. 34). — Cf. *ibid.*, *Etymol.*, v. *patreus*.

5) Dont on citait sans cesse.

6) Priscien, dont l'œuvre est considérable, mais classique au Moyen Âge ; le plupart des auteurs dont nous sommes à parler l'avaient soigneusement étudié et résumé.

L'admirateur d'Aristote et de Platon, le traducteur de l'*Organon*, est profondément dédaigneux de la « plèbe épicurienne »¹; il condamne durement la théorie des atomes et de la volupté². Dans ces conditions, il ne faut pas espérer qu'il loue Lucrèce : c'est à peine s'il le cite une fois³, et probablement sans le nommer. C'est néanmoins une citation importante, tant à cause de la doctrine énoncée que du travail de copiste qu'elle a provoqué vers le x^e siècle.

Cassiodore est encore plus hostile⁴. Editeur de Donat, locuteur de Priscien et d'autres grammairiens, il a rencontré souvent le nom de Lucrèce et les vers qu'ils en citent; il est d'ailleurs probable qu'il n'est pas resté sans lire le *De Natura rerum*; cependant il parle de Lucrèce une fois⁵ seulement, en termes si obscurs que nous avons dû rechercher si ce passage n'était pas une citation tronquée; et l'avons, en effet, retrouvé dans un livre de Marrianus Capella, où le contexte l'éclaire heureusement.

Cette attitude de Cassiodore ne doit pas étonner : elle est le résultat d'un état d'esprit qui tend à devenir général. Les écrivains ecclésiastiques de cette époque, nourris de saint Ambroise et de saint Jérôme, estiment que le temps donné aux lettres profanes se pourrait mieux employer à l'étude des Écritures. Les premiers Scolastiques adopteront cette idée; mais en même

1) « *Stultus (Platonis) hereditatem cum deinceps Epicureorum vulgus, ac Stoicorum, Academicorum pro uel quorundam partibus in malitiam, inque reprobationem, inmodicamque, uelut in partem pondus, traherent, uentem, quam mox fortissimum machina dimiderunt et abiecerunt* » (*De consolatione*, l. I, pt. 2).

2) « *Epicurus uerbi qui atomis mundum constare putat et hominum corpora religione moueri* » (*De Perspect. rom.*, l. I, *capit.*).

3) « *Quia uero mundum corporum quantitate non ignoramus effluere; namque ut illi se habent, ita et atomi uelut* ... » (*De institutione arithm.*, II, c. 1; cf. *Lucr.*, l. I, v. 715).

4) Il se plaint d'ailleurs, dans lignes générales, de l'insouciance accordée aux lettres profanes (*De institutione arithm. lib.*, *prol.*).

5) « *Namque quia quod nomen est, ut vulgus, pelagus, uetus, Lucanum uiri dicit, quoniam uultus inflexum manet* » (*De arithm.*, c. 1, *De num.*).

Or on lit dans Marrianus Capella : « ... prima quæ in Legendum agit et plurimum non habet, ut vulgus, pelagus, uetus, Lucanilla uiri dicit, quoniam uultus inflexum manet » (*Nuptia*, l. III, 305).

temps ils reconnaîtront, avec Cassiodore¹, la nécessité d'étudier la cosmographie et la physique pour interpréter dignement la *Genèse*, l'*Ecclésiaste* et d'autres parties de la Bible.

Ainsi Lucrèce, banni des écoles comme moraliste, y rentrera comme physicien et peut-être comme poète.

(A suivre.)

J. PHILIPPE.

1) *De Institutione divinarum litterarum*, prol. et lib. xiv; — *De arithm.*, I, 15-17.

REVUE DES LIVRES

H. DROUÏX. — **Chinas Religionen. Erster Theil : Confucius und seine Lehre.** — Münster i. W., 1895, in-8, p. vi et 244. (Cet ouvrage forme le XII^e volume de la collection intitulée : *Darstellungen aus dem Gebiet der asiatisch-orientalischen Religionsgeschichte.*)

J'ai plusieurs critiques à adresser au livre de M. Drouix sur Confucius et sa doctrine.

A. Je me placerai d'abord au point de vue philologique :

1. Toutes les fois que M. D. propose l'étymologie d'un caractère chinois, elle est fautive : 1^o Le caractère *sheng* (= saint) se compose, dit-il (p. 159), des signes oreille + bouche + bon et désigne le saint comme une personne qui ne prononce ou n'entend rien que de bon. En réalité, dans ce caractère, le seul élément idéographique est l'oreille ; le reste du mot est une phonétique assez commune, car le *Chang* son phonétique publié en 1848 par Tseou Yau-t'ien (sur lequel, cf. J. H. Stewart Lockhart, dans *China Review*, vol. XII, p. 63 et suiv.) ne cite pas moins de neuf caractères composés avec cette phonétique. — 2^o Le caractère *shiao* (= piété filiale), dit M. D. (p. 169), est constitué par les signes 10 X 7 + enfant et désigne proprement la conduite d'un enfant envers un homme de 70 ans. En réalité, ce caractère se compose du signe 10 (= enfant) et du signe 100 (= vicer) abrégé ; le caractère 100 lui-même est irrédutible aux signes 10 et 7. — 3^o A la page 181, le caractère *ts'ie* (= couper) est donné comme se composant de 7 + couteau et comme signifiant couper en sept. En réalité, le signe 7 (= sept) est ici purement phonétique et le seul élément idéographique est le signe de couteau. De même, dans le caractère *se* (= rencontrer ses fautes à quelqu'un), M. D. voit les deux idées d'homme et de pensée, suggérant la notion d'un homme qui réfléchit. Mais dans ce caractère la seule partie idéographique est le signe homme ; le signe *se* n'a qu'une valeur phonétique.

Ces erreurs sont très graves, car elles révèlent d'une profonde ignorance de la structure des caractères chinois. M. D. semble croire que tous les caractères sont des idéogrammes ou des composés d'idéogrammes, tandis que l'élément phonétique joue un rôle considérable dans les neuf dixièmes des caractères chinois. M. D. n'a jamais dû entendre parler de la théorie des six classes de caractères (*leou chow*) qui est la vraie explication du génie de l'écriture chinoise ; je le renvoie à l'article de M. Chalmers (*China Review*, vol. XVI, p. 10 et suiv.) et à la traduction de la préface de Tseu Fong au *leou chow* dont par

M. Hophius (*Theologisches Annay*, 1881). D'autre part, la Choua wen et l'ouvrage de M. Chalmers, *The structure of Chinese characters*, lui apprennent que, lorsqu'on veut attribuer l'égualité d'un caractère chinois, on n'est pas en droit de le prouver sous la forme qu'il a aujourd'hui après trois ou quatre siècles d'usage, et qu'il est de toute nécessité de remonter aux formes archaïques sous lesquelles on peut mieux reconnaître sa véritable dérivaison.

II. Lorsque M. D. rencontre un nom propre, il ne fait aucune distinction entre le nom de famille (*siang*), le nom personnel (*ming*) et l'appellation (*tsu*). Tous les sinologues savent maintenant le nom de famille et le nom personnel chacun avec une majuscule de façon à les séparer l'un de l'autre; on écrit par exemple : *Pun-Kou, Wang Ngou-cho, Kong-tsun Hang, Se-tsun Siang-jen*. M. D. ne s'inquiète pas de pareilles minuties; il place les mots à la suite les uns des autres en mettant les majuscules, les tirets et les signes d'apostrophe au petit bonheur; le même personnage est appelé par lui *Ki-Khiang-tsi, Kii-Khang-tsi* et *Ki-Khang-tsi* (n. 109-109). Le vrai nom est *Ki Kung*, comme il est facile de le reconnaître en consultant le premier volume des *Chinois Classés* de M. Legge.

III. Les quatre livres classiques (*shou*) qui servent de base à toutes les études ont été souvent étudiés par les sinologues; après les admirables traductions de M. Legge, on particularly, il paraît impossible de faire un contre-sens sur ses textes. M. D. a cependant triomphé de cette impossibilité : 1° Il traduit (p. 121) l'expression *tsou des rangs* signifiant le fils du prince, c'est-à-dire le noble, le gentleman. Dans cette expression, le mot *tsou* est expliqué et bien désigné la prince et non le fils du prince; les exemples qui le prouvaient sont incontestables; en faisant cette faute, M. D. méconnaît un des principes fondamentaux du confucianisme qui est d'identifier le sage avec le prince, de fait donc le souverain éclairé le seul homme parfait, de faire de la morale une politique. — 2° M. D. critique (p. 47, n. 4) une traduction de Legge au nom d'une règle de grammaire exposée par *von der Gabelentz*; j'ai ouvert le *Grammaire de von der Gabelentz* à l'endroit indiqué et j'y ai appris que le caractère *tsé* représentait peut-être un pinyin, ce qui n'a pas été dans son cas une certitude pour, mais j'ai ouvert aussi une édition ultérieure des *shou* (*shou chéu pien mong tsichéu*) et j'ai trouvé dans le commentaire la confirmation du sens donné par Legge (*tsou = fou = loi*). — 3° Dans un autre passage (p. 57, n. 2) M. D. déclare qu'une traduction de Legge n'est corrigée ni à l'égard du texte, ni à l'égard du sens; il n'est d'ajouter que le sens qu'il propose lui-même est indiqué dans une note par Legge qui le rejette (*cf. Chinois Classés, vol. I, p. 54, note qu. 14*). — En outre, d'une manière générale, toutes les traductions de M. D. pèsent par une affectation de littéralité qui n'est qu'un leurre, on voit qu'il travaille sur les traditions maintenant habilement corrigées sur le texte chinois et qu'il ne voit pas les fautes de la langue chinoise ni sa construction simple et rigoureuse.

IV. Enfin M. D. a adopté le système de transcription de *von der Gabelentz*

dans lequel son honneur ; il doit se pour exprimer le son ouï ; il signale les signes diacritiques ; il nous avertit des ses consonnes finales qui, sans le préfixe de représentation l'indiquent prononciation minuscule, ou sont qu'une innovation précoce dont il serait sans de démontrer l'authenticité. Le philologue le plus éminent sur la phonétique possède en Allemagne, M. F. Hirth, et le grand géographe allemand de la Chine, M. von Richthofen, ont une transcription tellement plus simple et plus laconique. La transcription de M. D. on peut se recommander que du nom de son car Gabelenta et vraiment on n'est pas là une science suffisante¹.

II. Je passe maintenant à l'examen de l'exposé que M. D. fait du Confucianisme. Il commence par consacrer 76 pages à la biographie de Confucius ; cette première se comprendrait si M. D. avait cherché à discuter les textes sur lesquels s'appuie son récit ; M. Legge, en effet, a laissé cette tâche à ses successeurs, car sa *Viète Confucius* n'est qu'un que la traduction des textes d'origine et de valeurs fort diverses qui ont été rassemblés par Kiang T'ong dans le second livre du *Hiong tong t'ou k'ou* (*Hiong Ts'ing t'ong k'ou*, chap. 302). Je ne trouve aucune critique historique dans le livre de M. D., mais j'y relève en revanche plusieurs erreurs du fait :

1. M. D. ne s'est pas aperçu que, dans la première édition des *Chinois Classica*, M. Legge exprime les dates chinoises à l'ère chinoise ou style marquant, tandis que, dans ses derniers ouvrages, il se sert de la computation des astronomiques ; et Ton adopte cette seconde notation qui est la plus répandue, il faut ajouter une note à toutes les dates astronomiques pour les convertir en dates chronologiques ; M. D. n'a pas pris cette précaution ; il fait un mélange constant des deux séries de dates sans jamais s'apercevoir des inexactitudes qu'il commet. Par exemple M. Legge écrit (vol. I, *Prot.*, p. 81) : « He resided in Ch'iu in the next year, B. C. 494, without anything showing there which is worthy of note », M. D. dit à son tour (p. 40) : « ... nach Ch'iu wandte sich hier, ohne etwas Wichtiges nicht zu haben, ein gross Jahr verblieb (244). » M. D. donne année 424, puisque la date qu'il donne de la mort de Confucius est 479, tandis que M. Legge, 446, à la notation astronomique, dit, dans sa première édition des *Chinois Classica* (vol. I, *Prot.*, p. 87), que cette

1) Il serait temps d'en finir avec la réputation usurpée dont jouit G. von der Gabelenta en terre germanique. Je me permettrai de relever dans sa *Grammatik chinesis*, qui est ainsi intitulée qu'elle est grosse, deux erreurs qui au lieu de la faire passer : 1^{re} p. 555 : « Fünfzig Jahre über den alten T'ou Hing-ti = gelber Kaiser wieder auf und nannte sich Si-hing-ti. Il faut qu'on se rappelle les ramassements de l'histoire chinoise pour ne pas croire que la liste de *Houng-ti* qui finit par la première emperreur de la dynastie *T'ien* et qui est portée de nos jours encore par l'empereur de Chine, signifie « monarque-empereur », et n'a rien de commun avec le bon Né l'ancien supérieur marquis qu'on appelle *Houng-ti*, l'empereur jaune. — 2^e p. 115 : « (im) Herbst, der siebenten Monats zum Si-yen, Salsch-ou stürte. » Dans ce texte du *T'ou k'ou t'ou k'ou*, von der Gabelenta prend les caractères préfixes *si-yen* qu'on interprète le jour du mois pour un nom de lieu ; il n'est pas étonnant de lire une date au lieu d'un lieu.

date est 478. Les incohérences de ce genre sont nombreuses dans le livre de M. D. ; elles ne se seraient pas produites si l'auteur avait travaillé sur les textes chinois, au lieu de s'en rapporter strictement à M. Legge.

II. Quoique M. Legge ne fasse pas la critique des sources dans sa biographie de Confucius, il a soin cependant d'insérer en notes ses références ; un lecteur instruit peut donc discerner au premier coup d'œil la valeur des témoignages qui lui sont proposés. M. D. a négligé presque toutes les références qui ne se rapportent pas aux *ss chou* et je donnerai ici un exemple de la singulière légèreté avec laquelle il se sert des textes. A la page 75 de ses *Prolégomènes* (*Chinese Classics*, vol. I), M. Legge fait une citation du *Kiu yu* (Introduction de l'école) qui se termine par cette phrase : « ... strangers came in crowds from other States », puis il ajoute, sans la mettre entre guillemets, une proposition qui n'est pas la traduction littérale, mais la paraphrase d'un passage du *K'ong t'ang* (un ouvrage d'une authenticité douteuse attribué à K'ong Fou ; cf. *Mayers, Manual*, n° 322) : Confucius became the idol of the people, and flow in songs through their mouths. M. D., qui supprime toute indication de sources, supprime aussi les guillemets qui indiquaient la séparation des deux textes, et il écrit (p. 34) comme s'il s'agissait d'une seule et même citation : « ... Fremdlinge kamen aus fernem Staaten und fühlten sich wie zu Hause, Confucius wurde ein Ahgott des Volkes, das nur seinen Namen im Munde führte und ihn besang. » Il y a là trois erreurs : en premier lieu, M. D. ne traduit pas exactement le texte du *Kiu yu*, car il omit un membre de phrase qui se trouve entre les mots : « les étrangers des quatre points cardinaux accouraient » et la phrase « tous croyaient venir chez eux » ; en second lieu, M. D. ne distingue pas le témoignage du *Kiu yu* de celui du *K'ong t'ang tsu* ; en troisième lieu, il donne comme une traduction littérale du chinois ce qui n'est que la paraphrase de M. Legge, car il n'est question d'idole ni au propre ni au figuré dans le texte du *K'ong t'ang tsu* (cf. *Kiung Yung*, dans le *Huang Ti'ing King k'ie*, chap. 302, p. 19^{re} et 20^{re}).

III. Enfin l'exposé que donne M. D. de la doctrine morale de Confucius n'est guère satisfaisant. Dans la partie générale, M. D. s'étend longuement sur la vénération de Confucius pour l'antiquité ; puis, quand il s'agit d'analyser le *Ts'iao* et le *T'chang yong* qui sont le résumé des plus profonds principes de la philosophie confucéenne, il se contente de traduire la première partie du *Ts'iao* et un fragment du *T'chang yong* ; dans ce dernier traité, il laisse de côté le début qui est un superbe morceau de haute métaphysique ; ne débutant ni par là, il se ramène, comme on l'a trop souvent noté, à la fautive théorie du juste milieu entre deux extrêmes. Dans la partie spéciale, l'étude des concepts de *min* (*ch'eng*) et du sage (*ch'iao*) est insuffisante, car M. D. n'a pas aperçu le lien étroit qui rattache ces idées morales à la théorie de l'état politique. Dans la dernière partie, M. D. groupe une série de textes du *Lun yu* en cinq chapitres sous les rubriques des cinq relations sociales admises par les Chinois ;

le plan qu'il adopte repose sur une division artificielle qui est extérieure au système et ne trouve pas sa raison d'être dans la doctrine même de Confucius.

Je ne m'arrêterai pas à relever toutes les erreurs de détail que je pourrais encore signaler (page 83 : le *Che King* comptait 311 poésies et non 312, comme le dit M. D.; page 281, n. 2 : *Kuan tsé*, *Huei-nan tsé*, etc. n'ont jamais fait partie de l'école des lettrés du *Jou Maï*; cf. *Tsien Hsin cheu*, chap. 39; etc., etc.). En somme, au point de vue philologique, le livre de M. Drérik est un produit de cette école issue de von der Gabelentz, qui est de cinquante ans en retard sur la sinologie moderne; au point de vue historique, c'est un ouvrage sans critique et une médiocre compilation.

Édouard CHAVANNE.

J. P. MINAYEFF. — *Recherches sur le bouddhisme*. Traduit du russe par R. H. Assier de Pompiquan. — Paris, E. Leroux, 1894, in-8. (*Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études*, t. IV.)

La publication des *Recherches de Minayeff* dans une édition française est un heureux événement pour les études bouddhiques. Désirée depuis longtemps par tous les indichistes, cette traduction paraît précisément au temps où le besoin s'en faisait plus particulièrement sentir. L'état actuel de la science n'est pas en effet sans inspirer certaines préoccupations, que M. Senart n'a pas craint d'exprimer publiquement dans la préface qu'il a mise en tête du volume : « L'honneur de la science, dit-il, et l'impatience des curieux appellent également des généralisations. On s'est peut-être trop pressé de les satisfaire. Chez les travailleurs, le besoin de grandes lignes nettes, de cadres arrêtés; chez les profanes, le goût d'un dogmatisme catégorique et limpide, la soif de formules familières, — les deux courants poussaient dans le même sens. On a combattu, aligné, simplifié, affirmé. De vues trop aisément réputées définitives, d'enquêtes closes prématurément, il s'est constitué une sorte d'orthodoxie un peu latine... Ce peut être un palier reposant dans nos escalade pénibles; mais à prendre un système pour une conclusion irrévocable, il y a une illusion périlleuse et, pour parler franc, quelque pédantisme. » Est-il Minayeff d'espérer qu'une voix aussi autorisée n'aura pas parlé en vain et que de salutaires réflexions s'en suivront est avertissement? Si on ne veut pas gaspiller le temps en vaines et stériles spéculations, il est urgent de substituer une méthode sévère et vraiment scientifique à ce probabilisme éternuel qui résout tous les problèmes et comble toutes les lacunes avec des impressions et des hypothèses. Or le grand, l'essentiel même du livre que l'excellente traduction de M. de Pompiquan vient de mettre à la portée du public savant, c'est d'établir une méthode.

Cette méthode procède d'une conception originale de la valeur relative des sources.

A ces traits ou certains groupes d'individus — dont l'opinion jusqu'à présent prédominait à beaucoup près en matière dans ces dernières années, — il n'y a sur le sujet aucune preuve qu'un travail digne de lui : c'est le Tripiṭaka, plus conservé dans l'Eglise bouddhiste. La littérature religieuse du nord n'en est, du-on, qu'une monstrueuse déformation : elle ne peut nous renseigner sur les origines de la doctrine, mais seulement sur sa décadence.

Si quelqu'un objecte qu'on connaît à peu près une dizaine de textes sur les deux ou trois mille que comptent le Tripiṭaka du nord, on répond avec une assurance prophétique que ces milliers de documents, quand on les aura lus, ne nous apprendront rien qu'on n'eût connu plus tôt et mieux par le même fait. Telle est la méthode critique qui sert à résoudre le problème des origines bouddhiques.

A cette thèse sommaire, reproduisant brièvement en introduction — et on ne peut s'empêcher de croire que sa commodité ne fut pas étrangère à son auteur — Minyeff a ajouté une ample relation fortifiée de documents et de preuves. Ses conclusions se peuvent résumer ainsi : rien ne démontre que le bouddhisme soit plus antique et plus pur que les autres : les plus anciens monuments écrits que nous possédons sur la doctrine bouddhique, à savoir, l'inscriptions de Bairāt et les sculptures de Bharhut, ne sont pas en faveur de cette prétention. Rien n'autorise à y voir le crâne antérieur de la primitive Église ; comme les autres, il n'est que le patrimoine d'une secte. Il suit de là que pour reconstituer, même l'enseignement du bouddhisme lui-même, on n'a que le moyen de la communauté dans un temps rapproché de cette parole initiale. Il ne peut être question de faire choix de tel ou tel canon, à l'exclusion des autres. Étudier la dissociation de l'Eglise sous l'action des idées divergentes, poursuivre dans la succession des sectes et des sectes l'évolution des dogmes, et de ces divergences rigoureusement complètes ramener peu à peu à l'unité primitive, telle est la seule méthode qui puisse conduire à des résultats assurés. Par là on accède à la solution de questions qui auparavant étaient pour ainsi dire insolubles, par exemple la personnalité historique du Buddha.

Que penser de la légende du Buddha ? — C'est, disent les uns, une suite de faits parfaitement vrais ; seulement ce sont des faits astronomiques : le Buddha est un mythe solaire. — C'est, disent les autres, un mélange de faits vrais et faibles, de légendes, ainsi cette puissante individualité, qui a dû pourtant laisser des traces profondes dans la conscience des hommes, se fonde d'abord en un mythe, ou bien se fonde en un type sans vie, le type général de l'Asiatique. Minyeff reproduit ces deux systèmes ; la légende du Buddha n'est ni une histoire sainte traversée ou faussée par la légende humaine, ni une histoire humaine embellie de légendes divines : c'est l'histoire d'un dieu ; c'est la seule stratification des doctrines bouddhistes sur le Saint et l'Éternel, l'Asiatique et le Buddha. Étudier d'abord ces doctrines, afin d'élucider le noyau historique qu'elles recouvrent.

La seconde question importante qui se pose, après celle du *Habitus*, c'est la question des sources. Il y a un grand nombre de traditions différentes sur l'œuvre des sources : on croirait naturellement celle du *scopus* plus, mais, sur un ground purement arbitraire, on rejette l'authenticité des écrits relatifs au premier *scopus*, tandis qu'on admet les relations du second. — Minyaff fait les ses une nouvelle application de son principe général. Au fond de tous ces écrits, il y a indubitablement une commune tradition derrière de faits *reels*. Mais les sources, pour les besoins de leur polémique, ont dû s'efforcer de faire remonter leur œuvre le plus haut possible, jusqu'à la mort du Maître, afin se trouver ainsi tout naturellement amenées à charger la tradition primitive de détails adventices et à composer des chroniques apocryphes des sources. Ici encore l'histoire des sources doit présider la critique des documents.

Telle est la méthode préconisée par Minyaff à l'égard du problème des origines hinkhiques : elle nous semble remarquable. A nous qui voudrions l'appliquer aux autres une règle sûre, un second principe de recherche et des résultats unifiés, mais distincts. Elle demande en revanche beaucoup de patience et de travail. La synthèse doit être précédée de l'analyse complète des détails : car l'analyse ne fait que commencer, il faut avant le courage de remonter à ces généralisations : hâtives et sûrement dénoncées par M. Schurz, en fait la fragilité ne peut plus faire illusion à personne. De bonnes éditions, des traductions exactes, de sévères et complètes monographies, voilà l'œuvre qui achève les bonnes sources. Nous espérons fermement qu'elles ne feront pas défaut.

Il serait difficile, sans dépasser les limites d'un simple compte rendu, de signaler toutes les découvertes particulières dont l'ouvrage de Minyaff abonde aux conclusions. Sur la plupart des points il apporte quelque renouveau nouveau ou quelque idée originale. Pour nous en — ou les Hinkhiques — qui sommes tout à fait initiés à la science du grand mouvement religieux qui s'est accompli pendant trois ans, ce livre est à lire et à méditer.

M. de Pompiégnan s'est montré libéral envers son public : non seulement il a traduit dans une belle édition russe des *Recherches*, mais encore il y a joint la traduction de deux ouvrages de plus grand intérêt. Le premier est une dissertation de Minyaff lui-même sur la *Communauté des sources hinkhiques*. Le second est la leçon d'ouverture du cours de littérature asiatique à l'Université de Saint-Petersbourg, où M. Serge d'Oldenburg a reconnu avec la compréhension du maître et la piété du disciple, les et l'œuvre du Maître dont il continue et dignement la tradition.

L. FROST.

Les derniers travaux de M. R. Meriano.

Un professeur d'Université espagnole qui l'œuvre du théologie est un fait, nous en sommes sûrs pour qu'il vaille la peine de le mentionner. Le cas est remarquable, et traité avec agacement avec l'indifférence générale.

Les six publications que nous examinerons dans cet article sont dues à la plume de M. Raffaele Mariano, professeur à Naples. Avant de les analyser, nous dirons deux mots de l'activité scientifique et des opinions religieuses de l'auteur. Pour beaucoup de détails, afin d'éviter les répétitions obscures, nous renvoyons au résumé des écrits.

§ 1. — *Méthode et idées.*

M. Mariano n'est ni un érudit ni un théologien. Sa méthode ne saurait conduire à des résultats vraiment scientifiques : il a la critique historique et philologique, la critique allemande surtout, en trop grande haine. Crainant de se perdre dans les détails, il néglige trop l'analyse. Les résultats auxquels il arrive proviennent d'une observation synthétique générale, faite d'impressions beaucoup plus que de raisons. Gardons-nous cependant de lui en faire un crime. Si, par ce fait même, il manque d'originalité, certainement et incontestablement il s'est mis à la portée de ses lecteurs. Dans un pays comme l'Italie, pays essentiellement fermé et fermé à la vie religieuse, un livre théologique aux prétentions scientifiques passerait impercu. Avant de voler, il faut vulgariser, afin d'élever peu à peu le niveau individuel. — On pourrait lui reprocher aussi l'absence extrême avec laquelle il tranche souvent d'un seul coup de linges et difficiles questions de chronologie ou de critique; ainsi que son penchant marqué aux digressions : tantôt il tarde à entrer dans le vil, tantôt il s'écarte de son sujet pour suivre les mouvements de sa pensée. Mais ce qui serait un défaut pour un livre scientifique s'explique chez le vulgarisateur.

En religion, M. Mariano n'est pas encore parfaitement au clair. Il traverse une période de lutte, vive mais consciencieuse, tantôt attiré par le protestantisme dont il reconnaît à maintes reprises la supériorité, tantôt séduit par tel ou tel résultat scientifique, tantôt attiré par le catholicisme romain auquel il appartient. C'est le type du catholique délaissé qui, sans abandonner l'Eglise, voudrait concilier le protestantisme, la raison et Rome, ou (ce qui revient au même) purifier le catholicisme en le ramenant à la simplicité évangélique, tout en accordant à la science ses droits acquis. Il ressuscite hâtivement les traits principaux du programme religieux préconisé par les réformateurs aux premiers temps de leur lutte avec l'Eglise, ou par leurs précurseurs.

Le besoin de communion religieuse, chez M. Mariano, va plus loin encore. A l'esprit protestant, qui tempère si heureusement son catholicisme, il joint un mélange de philosophie religieuse et d'orthodoxie conservatrice qui conduit à des contrastes frappants. D'une part il nie le miracle, d'autre part il défend, dans leur intégrité, la divinité du Christ et la dogme trinitaire sans lequel tout le christianisme lui semble devoir s'écrouler. — Il explique philosophiquement et spéculativement les dogmes, le christianisme étant pour lui essentiellement dialectique et, comme tel, seul capable de concilier l'esprit fini avec l'esprit infini... mais il s'élève avec fureur contre quiconque touche aux dogmes

on n'y voit qu'une enveloppe superficielle et caduque. — Il affirme le développement graduel de la révélation et ne comprend pas qu'aujourd'hui l'on ose toucher à un seul article du Symbole des Apôtres, et ainsi de suite.

Il accorde cependant à la raison un rôle important. Comme foi pure et en tant que sentiment, le christianisme, fusion du monothéisme sémitique et de la conception arienne de Dieu, n'est pour lui qu'une religion entre plusieurs; tandis que, à la lumière de la pensée, il apparaît comme la religion absolue.

Malgré tout, Mariann n'en reste pas moins essentiellement conservateur. Lorsqu'il conclut contrairement aux idées romaines, c'est presque toujours dans le sens de l'orthodoxie protestante. Son orthodoxie n'est pas intransigente, mais qu'importe, le libéralisme (à supposer qu'il en ait ainsi le véritable sens) lui est en horreur! Le libéralisme spiritualiste, dit-il, celui de Harnack, par exemple, est plus dangereux que le rationalisme.

Quoi qu'il en soit, M. Mariann mérite à plusieurs titres d'attirer l'attention de ceux qui s'intéressent aux études d'histoire religieuse : 1° comme vulgarisateur des questions religieuses; 2° pour son courage à les aborder avec franchise sans craindre les railleries du scepticisme à la mode; 3° par le témoignage qu'il rend à la valeur du protestantisme; 4° par son programme de réformes du catholicisme romain (voyez, ci-dessous, à 7, le résumé de son ouvrage « Le retour des Églises chrétiennes à l'unité catholique »).

§ 2. — *Die Evangelii synoptici. Recita ad latinum?* (Napoli, 1893, 206 p.).

Après cinquante pages employées à défendre les droits de la raison, mais à accuser la critique de faire trop souvent fausse route, M. Mariann entre dans le sujet et arrive aux conclusions suivantes.

Les Synoptiques appartiennent à une même époque, mais ne dérivent pas d'un évangile unique, mais postérieurement. Ils ont cependant tous une librement et indépendamment d'un fond primitif. Marc paraît être le plus ancien, puis vient Matthieu, et Luc en dernier lieu; il aurait connu les deux autres.

De vivant du Christ on ne rédige rien. Après lui, le souvenir des faits et des enseignements se propage oralement. Mais lorsque l'Église, cessant de croire à la parousie imminente, devient missionnaire, on met cette tradition par écrit : les discours d'abord, puis les faits. Il y a ainsi plusieurs recueils librement composés de souvenirs personnels ou de témoignages reçus, mais de valeur inégale. Les Synoptiques sont nés de ce procédé, qui ne peut avoir été employé qu'après la prise de Jérusalem.

Malgré le mode d'interprétation et d'exposition propre à chaque évangile, le fond essentiel, grâce aux documents primitifs sortis de l'Église de Jérusalem, n'en remonte pas même aux temps apostoliques. Les rédacteurs n'ont pas inventé : ils ont mis en ordre. L'existence du Christ et sa mort ne sauraient être niées; mais on a mis en doute sa mission divine comme sauveur (contre Strauss). Or Jésus, dès le début, a eu conscience de sa divinité et en a fait le fondement

de toutes ses révélations, de sorte que, même si l'on nie sa naissance miraculeuse, il faut admettre son caractère divin.

Les miracles sont la partie dépendante des évangiles. Ils ont des bases psychologiques et religieuses d'ailleurs la suprématie de l'esprit sur la nature. Au reste, il est probable qu'ils se produiraient bien des fois qui nous semblent miraculeux et qui ne l'étaient pas pour les évangélistes.

L'essentiel, dans le christianisme, n'est la nouvelle révélation de la nature de Dieu, l'affirmation de l'union virtuelle de l'homme avec le divin, et la possibilité de sa réalisation par Christ. Malgré le matérialisme obstiné, ces données se retrouvent nettement dans les évangiles. Christ, il est vrai, est représenté comme le Messie attendu des Juifs, lui-même s'est dit ainsi comme tel pour justifier à ses yeux une base historique nécessaire, mais le Messie, sous Christ, n'a rien de commun avec le Messie professé par les Juifs. À propos des évangiles de Marc et de Luc, M. Marcion affirme que le christianisme est une doctrine positive en même temps qu'un vin. Christ n'est pas un réformateur social. Le christianisme n'a rien de commun avec le catholicisme moderne. Ce qu'il y a d'essentiel dans le christianisme, ce n'est pas la loi morale, mais la doctrine théologique, source de la morale et des réformes sociales.

13. — *L'Évangile de Giovanni, ses relations avec saintes. Son esprit e suo scopo* (Napoli, 1897, xii-28 p.).

Ce mémoire, lu à l'Académie des sciences morales et politiques de la Société royale de Naples, n'apporte aucune solution nouvelle : ce n'est qu'un résumé d'ouvrages dont M. Marcion a fait un choix soigné. Il s'occupe surtout de la caractéristique, de l'esprit et du but du *Évangile*; il traite de ses premières considérations la relation des autres problèmes.

Date et lieu de composition. — L'évangile de Jean, écrit à Ephèse, et postérieur aux Synoptiques, marque un développement plus grand de la pensée religieuse. Il date ou de la fin du *et siècle* ou du tout premier commencement du *et*. Malgré les indices et allusions que l'on peut recueillir chez Irénée, les apôtres du *et siècle*, surtout chez Justin Martyr, et chez Basile d'entre les auteurs Gnostiques. La date de Plaque, surtout de la tradition, ne saurait être invoquée en faveur de l'âge récent de l'évangile. Jean, en donnant une date différente des Synoptiques, a été à une idée gnostique. Son livre a été le point de départ de la doctrine Gnostique.

Le Logos. — L'idée du Logos est empruntée au judaïsme alexandrin, et tout particulièrement à Philon. Jean se l'est heureusement appropriée en transposant la conception de la révélation dans les églises chrétiennes. Quoiqu'il y ait une grosse déformation, à peine sensible, dans le IV^e Évangile, on ne peut même influencer gnostique, l'évangile étant antérieur au gnosticisme.

Auteur. — Jean, fils de Zébédée, n'est pas l'auteur de l'Évangile; il en est l'inspirateur : la relation est due à ses disciples. Il y a, en effet, transition de

pensée même l'Apocalypse et l'Évangile : la doctrine du Logos y est en formation et l'Évangile n'a fait que la spiritualiser.

Supports aux Synoptiques. — Jean doit être distingué des Synoptiques. Tandis que ses derniers ont un but purement traditionnel et d'exposition, le IV^e Évangile est une composition religieuse et théologique conçue dans un esprit spéculatif et philosophique, ce qui n'attire point l'historicité des faits, seulement l'histoire est ajoutée à la doctrine, se saisit d'un façon réfléchie, et desine à mettre en relief la mission du Christ. Les idées nouvelles n'appartiennent pas à l'évangélisme : il a tout simplement mis par écrit les opinions acceptées de son temps, opinions conformes au développement graduel de la révélation.

Esprit. — Tandis que les judéo-chrétiens insistent trop sur la vie historique du Christ, tandis que Paul semble ne vouloir connaître qu'un Christ idéal et métaphysique, Jean représente le juste milieu par la fusion des deux aspects.

Mysticisme. — Le mysticisme grandiose de Jean, supérieur à celui de saint Paul, repose sur la conception du Christ à la fois humain et divin, plein de tendresse et juste : conception qui peut seule développer une piété vivante et une réflexion religieuse cultivée. Ainsi le synthétise les Synoptiques.

Le but n'est pas de fonder l'Eglise catholique hiérarchique; mais l'Eglise s'est appuyée sur ces écrits qui, en abaissement le terrain des luttes ecclésiastiques, visent à une unité supérieure.

§ 4. — *La doctrine des XII apôtles et la lettre aux laïcs* (Rome, 1893, 42 p.).

La question de la Bible n'est guère qu'un prétexte pour se prononcer au sujet de la critique, et tout particulièrement de la critique allemande. Nous n'y reviendrons pas. Bornons-nous à dire que, pour M. Mariano, le légittime de la Bible est une preuve de la postériorité de la compilation des deux parties distinctes dont se compose le document actuel. Cette réjection date, au plus, de la moitié, et préféablement de la fin du IV^e siècle. La Bible, document sans importance, n'aurait d'autre (jamais) nouvelle les origines du christianisme. L'inspiration et le miracle d'en haut y manquent; le légittime a tout envahi. Ce qu'il y a de bon n'est pas nouveau, et ce qu'il y a de nouveau n'est pas bon. En un mot, la critique a eu tort de lui donner tant d'importance... Et la conclusion tacite est sans doute celle-ci : « Ah non dico minus. »

§ 5. — *Le apologie nei primi tre secoli della Chiesa. Le origini e gli effetti* (Napoli, 1893, 78 p.).

Cause. — Pourquoi écrit-on des apologies? Contrairement à l'opinion de plusieurs, M. Mariano affirme que les persécutions ne furent que l'occasion extérieure qui les provoqua. Les vraies causes sont plus profondes : 1^o un besoin politique d'expansion et de propagande, inhérent au christianisme, et qui se manifesta dès que l'on eut abandonné les espérances millénaires. Ce

besoin d'expansion se révèle : a) dans la propagande des faits (dans sermons, etc.) ; b) dans la prédication d'une nouvelle explication du monde et de la vie ; c) dans l'affirmation de nouveaux dogmes, qui constituent une théologie religieuse d'où dérive la morale ; — 2° un besoin spéculatif de connaissance. Cette spéculation n'est pas empruntée à la philosophie, mais la conséquence naturelle de la religion de l'esprit. Les apologistes, non contents de défendre le christianisme contre les attaques des païens, veulent prouver sa nécessité, son universalité et son éternité. Il en résulte que le christianisme est : a) le principe d'unité de l'histoire ; b) la réalisation de toute espèce de révélation divine dans le monde.

Réactions. — Les lois sévères n'ayant pu réussir à diocifier le christianisme, les païens opposèrent des idées aux idées. Leurs réactions ont deux directions : l'une satirique (Lucien), l'autre doctrinale (Celse).

Classification. — De tout temps les apologistes ont voulu prouver, par la apodictique, l'absolue et l'éternité du christianisme. Les critiques ont tenté de distinguer deux catégories d'apologies, les unes défensives, les autres justificatives. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il y a gradation et progrès.

Effets. — 1° Grâce aux apologues, le christianisme prend conscience de lui-même ; il devient une religion digne des esprits nobles ; il attire le respect et repousse l'athéisme. 2° Grâce aux réactions, l'importance du christianisme est reconnue ; les païens latins étudient la religion nouvelle ; se sentent attirés, se convertissent, tandis que la Grèce, mécomposément, les suit.

Conclusions. — L'activité apologue n'a jamais cessé. Plus un examen, plus le besoin spéculatif est intense. Le dogme est le pivot autour duquel tout se meut dans le christianisme. La seule façon de résister aux attaques d'un rationalisme sans esprit, et surtout du naturalisme scientifique, est de dégager le contenu métaphysique du christianisme et de ses dogmes, ce qui revient à prouver que la religion de Jésus est la plus vraie pour le cœur et pour la raison.

§ 6. — *Bouddhisme et Christianisme* (Napoli, 1892, 2^e éd., xvi, 300 p.).

Après avoir constaté (i) que beaucoup de critiques, malgré leur désaccord personnel sur maint détail, plaçant le bouddhisme au-dessus du christianisme, M. Mariuzza résume et condense (ii) les opinions des apôtres modernes du bouddhisme, Schopenhauer, Hartmann, Max Müller, K. Burmanf.

Il n'admet pas (iii) que le bouddhisme soit une réforme religieuse opposée au christianisme. Le bouddhisme est un produit nécessaire et spontané du milieu religieux et philosophique dans lequel il a pris naissance. Il y a non seulement des ressemblances entre les deux systèmes, mais la plupart du temps identité ou équivalence. Les points principaux sont : 1° Bouddha a fondé la rédemption de l'homme en relevant à l'existence sa valeur rédemptrice ; 2° le bouddhisme est la première religion universelle.

Pratiquement et logiquement (iv), le bouddhisme ne saurait être l'objet d'une religion.

Le Nirvâna n'est pas le néant. Pour Bouddha la divinité existe, et ce que l'on nomme néant divin n'est que l'illusion du non-être des choses du monde. L'absolu est un mystère impénétrable : on peut dire ce qu'il n'est pas, mais non ce qu'il est. La rédemption, chez Bouddha est le seul médiateur, est le maître de l'existence terrestre, qui est illusion.

Malgré les analogies (v) qui existent entre les origines du bouddhisme et celle du christianisme, il n'y a aucun emprunt de ce dernier au premier. Les ressemblances sont dues à l'analogie des motifs psychologiques et aux exigences objectives des consciences religieuses.

Les ressemblances (vi) entre le bouddhisme et le christianisme sont purement extérieures : elles ont trait à la légende et ne sauraient attaqner en rien l'originalité de la pensée religieuse du Christ. La révélation suprême du Christ est la nouvelle relation de l'homme avec Dieu. C'est une relation métaphysiquement nécessaire au tant qu'accomplissement de toute l'histoire religieuse antérieure. Cependant elle n'est pas nouvelle. En Christ, Dieu est à la fois humainement et transcendantement compris absolument étranger au bouddhisme.

La seule préoccupation de Bouddha (vi) est d'affranchir l'homme de la douleur. Il s'explique par le mystère de l'univers, ce qui est un grand point d'infériorité, toute religion ayant un fond métaphysique. Quand bien même le positivisme serait insolvable, il faut y toucher.

Bouddha part du phénomène sensible (vii) : il constate l'existence du mal et de la douleur sans en donner ni en rechercher l'explication. Le christianisme en trouve la raison métaphysique dans la liberté morale de l'homme.

Toute religion a un fond pessimiste (ix) ; mais tandis que dans le christianisme l'optimisme l'emporte, dans le bouddhisme, le pessimisme l'emporte tout. Quoique le pessimisme absolu ne puisse constituer ni une religion ni même une philosophie, le bouddhisme a acquis une grande extension grâce : 1° à une vague aspiration à un au-delà de pain et de repos ; 2° à un idéal de vie et de rédemption ; 3° aux altérations successives, et au mélange d'idées populaires indiennes ; 4° à la limitation du titre de vrai bouddhiste, réservé, comme toute, malgré les prétenses universalistes, aux seuls sages, qui seuls sont atteints à toutes les pratiques religieuses.

L'idéal moral de Bouddha est négatif (x). L'abnégation et le sacrifice ne sont pas des principes actifs, mais uniquement des moyens pour amener l'individu à s'annuler en tant qu'homme. Rien de semblable dans le christianisme ; chez lui, le morochisme, nécessaire pour Bouddha, est une anomalie.

Le bouddhisme est étanché historiquement de stérilité et d'impuissance (xi) : il ne laisse aucun champ au progrès. Son rôle réformateur a été négatif. L'idéal chrétien, au contraire, est synonyme de progrès : il est essentiellement pratique et conforme aux vrais besoins de la nature humaine.

La rédemption bouddhique est négative (xii) : c'est la suppression du mal moyennant l'annéantissement de la volonté. La rédemption chrétienne est posi-

comme le poivre : c'est la conquête d'une vin supérieur, moyennant la libre abondance de la volonté naturelle.

Et ainsi M. Mariano conclut : 1° à l'indépendance absolue du christianisme ; 2° à sa supériorité indéniable.

Il examine ensuite et critique (voir deux écrits italiens (E. C. Castellani, *Buddhismo Orientale e Buddhismo Europeo*, Venise, 1891 ; Dino Mantovani, *Trattato nuovo*, dans le n° du 5-12 juillet 1891 de la « Cultura »), parus après la première édition de son *Studio de religion comparée*. Puis il répond (App. I) à M. Brunschwig (*Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} février 1889) qu'il accuse d'avoir basé tout son raisonnement sur une erreur chronologique. Pour M. Mariano, tous les prophètes de l'Ancien Testament sont antérieurs à Bouddha, ce qui détruit, *ipso facto*, l'hypothèse d'une imitation ou d'influences quelconques. Enfin il affirme (App. II) que les analogies entre le brahmanisme et le christianisme sont tellement superficielles qu'on ne saurait, sans parti pris, invoquer l'idée de la dépendance des deux religions. Il en est de même du krishnaïsme, réaction du brahmanisme contre le bouddhisme. Cette réaction date du 1^{er} siècle environ après J.-C., ce qui explique les ressemblances dues à un emprunt du krishnaïsme.

§ 7. — *Il ritorno delle Chiese cristiane all'unità cattolica* (Napoli, 1895, 79 p.).

Ce mémoire a été écrit après la « *Faustiana gratulationis* », encyclique de Léon XIII, datée du 20 juin 1894. Nous attirons l'attention sur trois points principaux : les idées religieuses, l'affirmation de la parfaite inutilité pratique d'une réunion de l'Eglise orthodoxe à l'Eglise catholique romaine, et le vain espoir de voir les protestants courber jamais leur front sous le joug de la Rome actuelle.

Le seul berger est Christ ; le pape, qui se dit son vicaire, est pécheur comme tous les autres êtres humains. Le seul vrai troupeau est l'ensemble des hommes qui vivent en Jésus. Il y a donc déjà une unité morale et spirituelle de l'Eglise chrétienne, qui constitue partout le même ennemi : l'indifférence religieuse. Mais l'unité désirée par Léon XIII est de toute autre nature : ce n'est ni plus ni moins que la soumission générale à la suprématie romaine.

Cette unité est un rêve.

L'Eglise orthodoxe grecque en peut se fonder avec Rome pour les raisons suivantes : 1° le dogme nouveau de l'infalibilité papale ; 2° les conditions de paix ; 3° l'histoire du passé ; 4° l'autorité latine, chez les orthodoxes, de l'autorité religieuse et civile. Or ceci, l'Eglise romaine aurait tout à perdre à cette réunion. Ni sa gloire ni sa force n'en seraient augmentées.

La réunion des protestants à l'Eglise romaine serait bien autrement profitable. 1° D'après les statistiques les protestants, dans un même laps de temps s'accroissent et augmentent plus que les catholiques. 2° Le monde protestant, merveilleux par sa richesse exubérante et sa puissance morale, surpasse, sous

beaucoup de rapports, le catholicisme. 3° La culture moderne est née en entier chez les protestants; les catholiques n'ont fait qu'en profiter.

Pourquoi Léon XIII espère-t-il une union?

1° Parce que les protestants sont toujours en religion; 2° actuellement, au lieu d'exagérer les divergences, ils insistent sur les points communs; 3° grâce au progrès des études historiques, ils ont cessé de voir dans le pape l'Antichrist ou la Bête de l'Apocalypse, et lui ont accordé une valeur d'être dans l'histoire; 4° l'abolition du pouvoir temporel, bien loin de nuire à la papauté, lui a assuré de grandes sympathies; 5° l'irréligionnisme croissant du siècle, avec tous les maux qu'elle entraîne, lui qu'on se jette volontiers dans les bras de la première personne qui propose un remède. Or le pape représente mieux que tout autre l'esprit religieux stable en face de l'immédiatité croissante.

Le grand tort du protestantisme est d'avoir proclamé la liberté individuelle sans admettre une autorité centrale ou « institution organique » qui en règle les écarts, et surveille la possession de la vérité; cette vérité serait-elle même progressée et évolutive. L'Eglise évangélique n'a pas su garder le prestige du monde, et bien qu'en Allemagne, pays protestant, la politique ne craint pas de faire les yeux doux au pape.

On voit que M. Mariano, quelles que soient ses réserves à l'égard du catholicisme, s'en juge pas moins ses questions au point de vue catholique. Il ne comprend pas le principe spirituel du protestantisme, qui n'a rien à faire avec la politique. Une institution organique autoritaire serait la négation même du principe des réformateurs. Ce serait substituer « un pape » nouveau, sans passé historique, au pape ancien, ce serait enchaîner de fait la liberté individuelle protestante, dont pourtant M. Mariano reconnaît la valeur incontestable. Il est vrai que sur ce point il ne manque pas de protestants qui se placent à un point de vue analogue au sien : car, sans admettre une autorité normative de la foi religieuse, organisée sur des bases purement mondaines et ecclésiastiques, beaucoup de protestants ne répugnent pas à l'idée d'une fixation unique des notions de foi, faisant autorité indiscutable, et dans laquelle la conscience individuelle trouverait sans peine et sans recherches le repos et des solutions toutes faites.

Quoi qu'il en soit, continue M. Mariano, les protestants ne rentrent jamais dans le giron de l'Eglise : leurs communautés sont encore actives et vivantes. Les protestants trouvent, dans leur responsabilité individuelle vis-à-vis du salut, une force qui fait leur supériorité. Chez eux la vie religieuse est plus intense, grâce à une conscience supérieure de la valeur de l'âme et de sa puissance morale. Ils sont à la tête de la vie pratique et sociale, ainsi en Angleterre, la jeune Amérique, l'Allemagne elle-même qui, malgré les attaques du rationalisme (Strauss) et du libéralisme spiritueliste (Harnack), a fait triompher l'authoritarisme.

C'est donc Rome qui doit faire les premiers pas.

L'unité ne deviendra possible que lorsque le pape, s'inspirant de l'esprit du

Christ et de sa loi, se conformera à l'Évangile. C'est la condition indispensable, tout ce que les réformateurs réclamaient avant de rompre avec le catholicisme. Les réformes à apporter seraient les suivantes : 1° changer la constitution que l'Église s'est faite, en renonçant au pouvoir temporel, à la hiérarchie, à l'infaillibilité ; 2° annuler l'exercice du libre examen, admettre cependant dans la pratique, afin d'éviter les écarts individuels ; 3° réformer le culte, les exercices de piété et les rites qui sont des déguisements de la pensée du Christ.

Vain espoir !

Rome ne révélera jamais rien à ses protestations. Le catholicisme et le protestantisme continueront donc à subsister toujours. Ce dualisme et les réalités qui en résultent auront salutaires au christianisme historique. La lutte est une condition de vie. L'union des deux Églises, admettons en théorie, conduirait au dépeuplement graduel.

Les deux Églises pourraient se rapprocher en empruntant l'une à l'autre ce qu'elles ont de bon (organisation catholique, esprit de pensée protestante) ; mais elles ne s'uniront jamais matériellement. Il n'y a qu'une unité possible, et elle existe ! C'est l'unité idéale et spirituelle, basée sur la charité fraternelle.

T. ARONÉ

GIUSEPPE CEFALONI. — *Un nuovo poema latino dello XI° secolo : La vita di Anselmo da Saggio e il conflitto fra il sacerdozio e l'impero.* — Roma, tipografia delle Mantellate, 1895, in-8° de 285 p.

Les Italiens ont conservé un don que nous perdons en France presque complètement, celui de pouvoir s'occuper en même temps de choses très différentes. Il y a quelques mois j'eus à aller voir M. Bonghi ; deux jours auparavant les journaux de Rome l'avaient mis à l'agonie, et voilà que je le trouvais tout souriant en train de traduire un chapitre de Platon. Tenailles par la douleur quelques heures auparavant, il ne pensait plus qu'à son grece ou à le loterie qu'il avait organisée pour les orphelins d'Anagni ou même à la vente de son chère bouquin dont il était en train de se débarrasser au profit de ses autres enfants adoptifs.

M. Giuseppe Cefaloni nous donne aujourd'hui un nouvel exemple de cette même polyvalence d'esprit. Prêtre de carrière, est administrateur et toujours réservé une partie de son temps aux recherches historiques. Il vient de publier la vie de saint Anselme de Saggio, évêque de Lucques, par Hilarion, son successeur. Ce poème, car c'est une légende en vers, est enrichi de notes qui témoignent de l'auteur tout à fait au fait de ce qu'il fait.

L'intérêt de cette publication est en ceci que saint Anselme fut au xii^e siècle un des défenseurs les plus véhéments des prétentions pontificales. Il fut, à la lettre, le cadavre de Grégoire VII : « Ille [Gregorius] caput totum corpus gubernabat,

1078 (Aeschinas) quatuor manus studiosa quod innotatum est peragebat. » Ainsi s'explique la légende du même saint publiée par Pertz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* t. XII, p. 1-35; V, cap. xxix, et à laquelle le poème édité malheureusement s'ajoute malheureusement pas grand chose.

Malgré cela, quiconque s'occupera à l'avenir de l'histoire religieuse du XII^e siècle, et surtout de l'étrange et attrayante figure de la comtesse Matilde, devra utiliser à profit l'ouvrage si estimable de M. Colucci.

P. S.

COMTE H. DE CHARENCEY. — *Le Folk-lore dans les Deux-Mondes.* —
Paris, C. Klincksieck, 1894, in-32, 424 pages.

M. de Charencey a réuni en ce volume qui constitue avec un autre titre le t. XXIII des *Actes de la Société philologique*, plusieurs mémoires qu'il avait publiés antérieurement et qui tous ont trait, à l'exception du dernier, à des légendes américaines et aux parallèles qu'on leur peut trouver dans l'ancien monde. Les sujets variés que M. Charencey a traités dans ce livre sont les suivants : I. Une légende cosmogonique (c'est le mythe de la terre péchée). II. De l'origine contemporaine de l'espèce humaine. III. Le serpent Python chez les Salins (peuple indienne du bassin de l'Orénoque). IV. La sortie du soleil (c'est un ensemble de traditions que n'unissent pas de très étroites relations et qui pour la plupart se rapportent à la formation du soleil ou se rapportent à travers les dents). V. Lucina sans occasion (se mémoie à des antérieurement publiés sous ce titre : « Le Fil de la Vierge »). VI. Les hommes-chiens. VII. L'Orphée américain. VIII. Le mythe de Psyché en Amérique. IX. L'Enfant rouge gorge (M. de Charencey cherche à faire rentrer cette légende algonquienne dans le groupe des légendes qui appartiennent au type de l'Os qui chante). X. Les Nymphes volantes. XI. La découverte du maïs. XII. Les noms des métaux chez différents peuples de la Nouvelle-Espagne.

Une même idée circule à travers le livre tout entier de M. de Charencey et donne à ce recueil de monographies une réelle unité : cette idée où il faut chercher la signification et la portée véritable de l'ouvrage, c'est que les légendes et les mythes américains sont pour la plupart d'origine asiatique et qu'il convient de rechercher dans le folk-lore et les traditions religieuses de l'Asie-Occidentale les prototypes des héros des mythologies du Mexique et de l'Amérique centrale ou des contes mythiques et romanesques des Indiens des Etats-Unis, du Canada ou de la Colombie anglaise. Voici au reste ce que l'auteur s'exprime dans sa préface M. de Charencey : « Lorsque des contes asiatiques pour le fond, enchaînent les monogamistes du folk-lore, se retrouvent au sein de populations séparées par le temps et l'espace, il faudra admettre, en thèse générale, l'existence entre elles d'anciens rapports, d'anciennes communications dont l'histoire la plus souvent

n'a même pas gardé le souvenir. Nos recherches personnelles, entreprises sans aucune idée préconçue, semblent, au contraire, leur donner raison dans la majorité des cas. C'est incontestablement avec ceux des populations de l'Extrême-Orient que les peuples de l'Amérique du Nord offrent le plus d'analogie. Vouloir expliquer ce fait par le pur hasard ne serait-il pas téméraire? Pourrait-on donc d'instinct que les races fixées sur les rives opposées du Pacifique ont jadis entretenues des relations les unes avec les autres et en sont fait certains emprunts. « Ajoutons que M. de Charancey n'admet pas que les emprunts aient été réciproques : l'Amérique n'a rien donné à l'Asie, tandis que c'est en Asie que sont nées la plupart, à son jugement, des légendes qu'on a retrouvées sur le sol américain et, sans doute aussi, la plupart des coutumes religieuses qu'observaient les peuplades sauvages et les nations à demi civilisées du Nouveau-Continent. Il sépare nettement en outre la question des origines de la mythologie des peuples civilisés et non civilisés d'Amérique de celle des origines de la race américaine; il ne soutient pas que Mexicains et Peaux-Rouges aient apporté avec eux de l'Asie boréale ou de l'Inde-Chine les mythes qu'ont recueillis les missionnaires et les voyageurs sur le continent américain; ce sont, à ses yeux, des importations beaucoup plus récentes et fidèles qu'il admet entre les traditions asiatiques et américaines, un jettu, à ses yeux, mille lambeaux ont la parenté ethnique des races du Nouveau-Continent avec celles de l'Ancien-Monde.

La thèse de M. de Charancey n'est point à coup sûr « *prima inacceptabilis* »; il est possible qu'à des époques diverses, il ait existé des relations à travers le Pacifique entre les peuplades riveraines et que les archipels polynésiens aient servi de stations intermédiaires entre la Malaisie et la côte américaine; il est possible que quelques-uns de nos tribus qui peuplent la côte américaine ait franchi le détroit de Behring et ait apporté avec elle dans l'Amérique boréale tout un lot de traditions et de légendes; il est possible enfin que des marins japonais aient été entraînés par les courants ou la tempête jusqu'aux rivières de la Colombie anglaise et même qu'en un point lointain de l'Asie des navigateurs se soient hasardés à travers le Pacifique depuis le Japon jusqu'aux îles inconnues où rien cependant ne semble avoir dû les attirer. Mais de ce que tout cela soit, à la rigueur, possible, il ne s'ensuit pas naturellement que cela soit, et pour que nous l'admettions à titre, non de vérité démontrée, du moins de très vraisemblable hypothèse, au moins faut-il qu'on nous fournisse en faveur de la thèse soutenue un ensemble d'arguments qui tous convergent vers une même conclusion. Or les seules preuves que M. de Charancey produit à l'appui de ses opinions sont manifestement insuffisantes; elles se réduisent en somme à une seule, les ressemblances qui existent ou qui du moins il croit retrouver entre certaines légendes nativistes et des légendes parallèles de l'Ancien-Monde. Rien que ces ressemblances nous semblent parfois beaucoup moins étroites qu'elles sont apparues à M. de Charancey; il est un certain nombre de cas où elles sont incontestables. Mais de ce que deux légendes ou deux mythes se

ressemblant, il ne s'ensuit pas que l'un ait servi de modèle à l'autre ou qu'ils se soient, à vrai dire, que deux légendes différentes d'un même texte original. On trouve parfois dans deux langues appartenant à des familles différentes des groupements phonétiques pareils; quel est le philologue qui se croirait autorisé en pareil cas à se fonder sur ces ressemblances fortuites pour imaginer entre ces deux idiomes une arbitraire parenté? Pour que nous puissions affirmer qu'un mythe derive d'un autre mythe semblable dont nous connaissons l'existence en un autre pays et une autre civilisation, il faut que nous ayons de cette filiation des preuves directes. Il faut que nous puissions, lorsque nous affirmons qu'une légende a passé d'un pays dans un autre, la suivre d'étape en étape et, en chaque nouvel endroit où nous l'observons, déterminer, avec une certitude, du moins avec une probabilité extrême de laquelle on est souvent en matière historique, comment et de sa provenance immédiate.

Pour être en droit de conclure à un emprunt, lorsque ces conditions ne sont pas remplies, il faut que le mythe que nous examinons n'ait pas été indigène, exprime des croyances, des manières de sentir et de croire, qui sont en désaccord ouvert avec celles qui règnent dans le pays; encore, lorsque la tradition présente un caractère archaïque et grossier, pourra-t-on la considérer tout au moins naturellement comme une survivance que comme un emprunt. On n'est contraint à admettre l'origine étrangère d'un mythe que s'il est la résultante de croyances et de conceptions plus avancées manifestement que celles du peuple dans lequel on l'a retrouvé et il faut noter que certains mythologues sortent d'une des mythoses de ce type simplement la preuve que ce peuple est parvenu, à une époque antérieure, à cet état de civilisation plus élevé que celui qu'il occupe actuellement. Des allusions prêtées à des événements ou à des personnages historiques, si elles ont une précision et une clarté suffisantes, peuvent bien servir parfois à une légende de suffisant d'origine, mais encore faudra-t-il que sûr qu'elles n'aient pas été introduites dans la légende par ceux qui l'ont ramassée et qui certainement des personnages et des événements. C'est une tentation à laquelle plus d'un mythologue a cédé que de retrouver dans les mythes indiens et grossiers des sauvages qu'il évangélisent une version obscurcie des traditions du peuple hébreu ou de l'histoire évangélique. Notons en outre que, si résolu que l'on soit à ne pas conclure d'analogies entre deux légendes à leur parenté réelle, il arrive parfois que la ressemblance est si grande, si fréquente que l'on se laisse aller à affirmer ce que seuls des témoignages extérieurs aux légendes mêmes nous mettent d'ordinaire en droit de considérer comme démontré: mais qu'arrive-t-il souvent? C'est que le lendemain, on trouve d'autres ressemblances et ainsi étroitement entre deux mythes qui proviennent de régions entre lesquelles il ne saurait venir à l'esprit l'idée d'imaginer des relations probables. Ces analogies nouvelles se joignent à celles qu'on avait observées d'abord une bonne part de la valeur qu'on leur avait attribuée. Elles ne doivent du reste point étonner lorsqu'elles portent sur les croyances mêmes dont est faite la trame d'un mythe et

non pas sur l'arrangement des divers épisodes qui la constituent. On peut conclure avec une très sérieuse apparence de raison que les mythes cosmogoniques de certains peuples populaires d'outre-mer n'ont vraisemblablement pas été inventés dans leur parolier poétique immémorial qui s'ignorait l'un l'autre, et que, si on retrouve ces mythes ou des régions fort éloignées les uns des autres, on est fondé à admettre qu'ils n'y sont pas nés indépendamment et que leur diffusion a eu d'explications plausibles que dans leurs migrations indéfinies à travers le monde. Mais il n'en va pas ainsi des mythes indoeuropéens, elles se répètent d'un bout de l'Europe à l'autre, toujours semblables à elles-mêmes, parce qu'elles sont l'œuvre d'esprits, qui, au moment où ils les ont créés, étaient parvenus sans doute à un même degré de développement. Les mythes explicatifs constituent les premières réponses aux questions toujours les mêmes que les divers phénomènes de la nature ont obligé les hommes à se poser, et il ne faut pas s'étonner que ces réponses soient toujours les mêmes; l'anthropisme et la constance des lois psychologiques en sont une suffisante confirmation, et l'on n'oublie pas surtout que les mythes ou les demi-mythes se ressemblent étrangement plus entre eux que nous ne nous ressemblons les uns aux autres et que l'originalité individuelle et, à une période plus ancienne, l'originalité ethnique sont des produits de la civilisation. Les choses étant ainsi, il nous paraît bien difficile d'admettre que les ressemblances plus ou moins étroites qui existent entre les explications que les Peaux-Rouges d'un côté, les Mongols et les Indo-Chinois d'autre part ont fournies de certains phénomènes naturels tout ou système de vraisemblables hypothèses relatives à leurs relations dans le passé. Mais la tenture à laquelle cède trop souvent M. de Charbonnet de résumer parfois des versions altérées des traditions juives et chrétiennes, et d'autrefois de traditions qui auraient pénétré en Amérique avant la conquête, l'expose parfois à des conclusions plus téméraires encore, contre lesquelles de saines habitudes de critique, telles qu'on les ait de son temps d'un philologue ou d'un mythographe de sa réputation, devraient le mettre en garde. Il convient par exemple à l'érudit après le dix-neuvième siècle de ne pas attribuer l'importance au Mexique de la légende du déluge, parce que cette légende semble n'avoir pénétré qu'à cette date en Espagne et qu'il y a, à ses yeux, une frappante analogie entre le nom de Nino, l'épouse du héros de certains mythes mexicains du déluge et celui du Ninus persan.

Venons maintenant à quelques critiques de détail. M. de Charbonnet distingue trois formes de mythes de la terre pechée : 1° « La version continentale répandue, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau-Monde » qui nous représente la terre extraite des eaux par un être animal (quadrupède ou oiseau). » 2° « La version insulaire propre au Japon et aux îles de la Polynésie et où la fille lapidéenne tire le monde de l'eau, comme un poisson, au moyen d'un harinnet de pêche ou d'un bâton. » 3° La version indienne ou mixte qu'il considère « comme le résultat de la fusion des deux autres. » Il conclut à l'ancienneté et à l'originalité de la version insulaire et au caractère relativement récent de la version con-

insaisissable qui provient, dit-il, de la coexistence de la version insulaire aux diverses traditions diluviennes. Ce caractère de relative modernité résulte donc pour lui de la présence dans le mythe de traditions ayant trait à un déluge, traditions qui à ses yeux ne sauraient remonter d'être au-delà de la tradition égyptique et qui ont dû pénétrer du dehors en Amérique, par exemple. Mais il est des légendes diluviennes qui ne présentent avec la version de la Grande ni avec la version chaldéenne nulle analogie et où figure est épiquée de la terre pécisée au fond des eaux par un animal : un excellent exemplaire en est fourni par la légende de Momobashu, telle qu'elle a été recueillie par Kôfû (Kishichirô), II, 220, chez les Indiens Ojibways. Dans la légende Tinkit de Yehi se mêlent à un mythe diluvien certainement original de curieuses versions des mythes de l'enlèvement du feu et des eaux, de l'enlèvement des astres par un héros théorico-mythique, qui apparemment assurément au même ordre d'idées que les mythes de la terre pécisée par un animal. Finais sous l'autre part a recueilli chez les Belle-Croix, qui occupent un territoire qui n'est pas éloigné de celui où vivent les Tinkit une version du mythe de la terre pécisée, qui se rattache étroitement au type « insulaire ». tandis que dans les mythes des diverses tribus dans la légende du type continental s'associe à des traditions diluviennes qui divergent de la manière la plus évidente des légendes égyptiques. Ajoutons que les traditions polynésiennes relatives à la terre pécisée sont constamment mêlées à des légendes diluviennes.

S'il nous fallait absolument attribuer la priorité à l'un des deux types légendaires, ce que nous nous garderions de faire, il nous semblerait que c'est plutôt au type continental qu'elle appartient, en raison du rôle prépondérant qu'y jouent les animaux; en cela, c'est au moins encore, le pélican, qui le joue dans la légende australienne du déluge qu'a publiée Brough Smyth et qui, personnellement, semble-t-il, ne songera à restaurer un type plus développé du mythe. Il faut dire cependant que M. de Charvazey reporte jusqu'à l'âge de pierre la diffusion des deux types de la légende et qu'il devient étrangement difficile d'établir l'authenticité d'une forme légendaire sur une autre ou de l'autre passé où nous ne pénétrons que par conjecture. M. de Charvazey en tous cas affirme comme une indiscutable vérité que puisque on retrouve dans la version indienne les deux procédés qu'il a étudiés de retirer la terre du feu et des eaux, cela résulte d'emprunts faits aux deux versions primitives. Rien ne le prouve au contraire et nous sommes autorisés à admettre l'indépendance des traditions du Nord à l'égard des légendes wigoniotes et polynésiennes, tout aussi légitimement qu'à affirmer que ces traditions ont dans l'Asie du nord et les îles océaniques leur véritable origine, puisque, comme nous l'avons vu, il n'existe que ce n'est pas dans la péninsule géographique qu'elles sont nées tout d'abord. L'unique argument qu'invoque M. de Charvazey, c'est que les Vedas n'en font pas mention, mais il est bien d'autres légendes que ne mentionnent pas les Vedas et dont la caractéristique archaïque impossible à méconnaître nous oblige à admettre l'Asia-

lence à une époque antérieure à celle de la rédaction de ces livres sacrés. On peut tirer une conclusion ferme du fait qu'une tradition figure dans un texte, je ne vois pas bien ce qu'on peut conclure du fait qu'elle n'y figure pas. Il faut au reste avouer que la version incertaine est bien mal représentée dans la légende indoue et que s'il est venu à M. de Charbonney qu'un même peuple — lire au recto de l'Inde un « même peuple », c'est une simplification hâtive — ait pu inventer ces deux types divergents d'explication mythique, il n'y a qu'à reconnaître à retrouver le type polydémien dans la légende vietnamite. Il est en effet quelque peu amusant d'assimiler le mont Mandakragi qui a servi à brûler la mer de lait au hamac de Mani, et s'il ressemble un peu plus au bâton de l'Issagi japonais, encore faut-il avouer que ce bâton n'est apparenté au hamac que de bien loin. M. de Charbonney voit, dans la présence de la colombe et du coq dans plusieurs légendes du type continental, la légende marie et certaines légendes nord-américaines par exemple, la trace d'emprunt aux traditions sémitiques, mais il serait bon de ne pas oublier que le pigeon est l'imagination habituelle de Mani, que l'intercession de la colombe fait au recto défaut dans la plupart des versions recueillies, que, d'autre part, chez les tribus Dené le coq est un oiseau à demi-dieu et que le héros vishvante des Tlinkit, Yehi, est un coq. Toutes ces choses M. de Charbonney les sait et mieux que nous à coup sûr, on ne saurait trop regretter qu'il n'y attache point une plus de persistance son attention, il pourrait même risquer de se laisser séduire à établir des relations de filiation entre des mythes qui vraisemblablement sont nés et ont grandi indépendamment.

Dans la très intéressante étude qu'il a consacrée aux traditions sur l'origine souterraine de l'humanité, il est encore entraîné à quelques-uns de ces rapprochements devant lesquels on a peine à retenir un moment de surprise. Le mythe qui représente les premiers hommes sortant de sein de la terre trouve à ses yeux une explication dans le passage de la Bible où Dieu lui-même nous apparaît « prenant un peu d'argile pour en fabriquer notre premier aïeul »; et il aperçoit dans l'histoire mandchoue de la grosse femme qui brise sous ses pieds le cep de vigne où elle s'est mise à grimper pour sortir de la caverne un vague et lointain souvenir du récit biblique de la femme d'Eve. Il rapproche l'une de l'autre une légende italienne et une légende mandchoue, parce que dans la première les hommes sont punis pour s'être attardés à la pêche et que dans la seconde le daim Caro-Saraho ne se moque de ses frères de la terre que parce qu'ils ont été créés d'un côté dans la première et de l'autre dans la seconde.

L'interprétation même qu'il donne de ces mythes d'origine est hâte, elle aussi, pour donner : « C'est de l'ouest, dit-il, que la plupart des peuplades polydémiques ont reçu leurs ancêtres. En effet, toute leur race semble originaire de Samoa et accomplir ainsi ses migrations d'Occident en Orient. Mais d'un autre côté dans le langage métaphorique des Ouléannés, Awaï ou la région du couchant, désigne aussi l'hémisphère inférieur, du même que le couchant de l'Est

est considéré comme supérieur. On dit alors aux descendus à l'Occident et montés vers le Levant? Ne faudrait-il pas chercher dans cette simple métaphore l'origine de la provenance souterraine attribuée par les Mandéens à leurs premiers aïeux? Mais pour que l'hypothèse fût plausible, il faudrait que ce fût chez les Mandéens et non pas chez les Séméens ou les Tanguis qu'on ait trouvé cette métaphore en usage. Ajoutons que la croyance à l'origine souterraine de l'humanité est très répandue et qu'elle est loin de s'associer toujours à de vagues souvenirs de migrations de l'ouest à l'est, que les migrations légendaires ou réelles de bon nombre de tribus indiennes où vivent des traditions relatives à leur origine subterraine semblent même s'être accomplies en sens inverse, que des mythes, tels que ceux des Indiens Pueblos et des Montagnards que rapporte M. de Charancey lui-même, tels aussi que les mythes azteques ne se peuvent ainsi interpréter et que ces légendes eussent appartenu au vaste groupe des légendes explicatives, bien connues maintenant, la conception de l'origine souterraine de l'homme est de même famille que celle de son origine végétale ou animale.

M. de Charancey a saisi un parallèle entre la légende arabe de Noé et du serpent et une légende des Salins, leur identité est, d'après lui, tellement évidente qu'il est inutile de la faire ressortir. On en jugera. Les Salins racontent qu'un serpent gigantesque dévora leurs ancêtres. Le chieftain Puro envoya à leur secours son fils, qui vainquit et tua le monstre. Mais le corps décomposé du serpent naquit une multitude d'horribles vers, dont chacun a son tour dévoré une partie à un Caribbe et sa femme. Les Caribbes sont demeurés les irréconciliables ennemis des Salins. L'arche de Noé, au dire des Kirées, alors qu'elle s'avangait vers le mont Ararat, heurta contre un rocher près de Saméjah et se fit une voie d'eau. Le serpent, voyant que Noé désespérait de son salut, lui promit de l'assister à la condition qu'il le nourrirait de sang humain. Il brèche les fautes de l'arche avec les reptiles de son corps. Mais le déluge passé, Noé, au lieu de tenir son imprudente promesse, brûla le serpent sur le conseil de l'ange Gabriel, et jeta au loin ses entrailles. Elles donneront naissance à tous les insectes qui tourmentent l'homme. Les deux récits ont un trait caractéristique de commun, sans plus, c'est peu, pour les faire identiques. Il est vrai que M. de Charancey s'est pas très difficile à découvrir. Il retrouve le nom d'Apollon dans celui du Puro des Salins et, au lieu de découvrir à la légende qu'il étudia des parallèles dans le folk-lore du moyen âge, il va les chercher dans l'Histoire des quatre Fils Aymon de M. de Rodière, « livre tout moderne à la vérité, dit-il lui-même, mais très, affirme l'auteur, du roman original publié par Rouss de Villeneuve en caractères gothiques l'an 1178. »

Le mémoire le plus important du volume est celui qui porte le titre de « L'écoulement du sang ». M. de Charancey y passe en revue les diverses légendes de naissance surnaturelle, d'enfants nés d'un large miraculeusement fécondé. Dès la première page, il a l'occasion de critiquer sévèrement les procédés de rapprochement auxquels il a si souvent recours lui-même, mais dont il voit toute

la balafre lorsqu'il est employée par d'autres : « Le *livre du Hapi...* naissait d'une plume d'or, bleue par un éclat, c'est-à-dire par le soleil de l'est... Nous pourrions considérer comme une mauvaise plaisanterie l'opinion de certains auteurs qui ont prétendu rencontrer dans cette croyance égyptienne la source où avaient pu puiser les évangélistes à propos de la miraculeuse naissance de N. S. J.-C. » D'accord. Mais que de filiations mystiques admises par M. de Charney et qu'on nous en présente de plus nombreuses que celle-là ! Il n'hésite point en revanche à faire du conte égyptien des Deux Frères une version plus moderne de l'histoire de Joseph et de la femme de Putiphar et le grand argument qu'il invoque c'est que le récit du conte égyptien contient des éléments mythologiques et merveilleux, qui ne figurent point dans le récit mosaïque. Il ajoute que le conte des Deux Frères a été rédigé trois cents ans au moins après la mort de Joseph et que cela suffit à justifier l'antériorité du récit biblique. Le malheur est que nous ne connaissons l'histoire de Joseph que par des textes à coup sûr très postérieurs au moment où cet écrivain avait écrit son ou nous a été conservé le conte égyptien. Ce ne sont pas seulement des raïmans religieux qui font fermer les yeux à M. de Charney sur cette question capitale de la date de l'ancienneté relative du document qu'il s'agit de connaître, c'est aussi, ainsi que nous le dirons plus haut, le caractère même de l'histoire merveilleuse du Bhiu, car pour lui les égyptiens et, semblable à lui, toutes les explications mythiques des phénomènes naturels, toutes les croyances animistes et magiques sont des produits « révélateurs » de l'imagination humaine, qui appartiennent à une époque d'autant plus récente qu'ils présentent une complexité et une étrange plus grande. Il faut avouer que ce n'est pas à de telles conclusions qu'amène d'ordinaire l'étude soignée des traditions mythologiques des peuples au regard du fait que des nations civilisées. M. de Charney passe longuement en revue les légendes mongoles, japonaises, chinoises et indo-chinoises, qui appartiennent au groupe qu'il étudie et insiste particulièrement sur les ressemblances, pour lui très fragiles, qui existent entre l'histoire du héros dont on honore la mémoire dans le temple bouddhiste de Phu-Dong et celle du dieu mexicain Huastlilpochtli. Des analogies circonstancielles unissent l'une et l'autre les deux légendes : les deux héros ont été miraculeusement conçus, l'un s'est échappé du ventre de sa mère pour la défendre, l'autre est sorti pour aller au secours de son pays menacé de l'immobilité où il demeurait depuis sa naissance ; tous deux ont, l'un à vrai dire à lui seul, l'autre avec l'appui d'une nombreuse armée, triomphé de leurs ennemis, mais n'est-ce pas pousser bien loin le goût des rapprochements que de constater qu'à la fête annuelle en l'honneur du génie de Phu-Dong les nobles portent des robes bleues, robes qu'ils portent d'ailleurs en toutes autres circonstances, de rappeler à cette occasion que les statues de Huastlilpochtli étaient peintes en bleu, n'est-ce pas même compromettre sa cause que de chercher à montrer dans les quatre lions bleus entourant d'une montagne par le dieu mexicain une allusion aux quatre généraux chinois tués pendant la bataille ? Au nombre des légendes chinoises, M. de Charney

ne mentionne pas l'épisode classique de la conception et de la naissance du fils de la vierge Marjatta, non plus qu'un nombre des légendes grecques l'héroïne de Persée à laquelle Sifury Hartland, nous nous souvenant tout en lire. Parmi les mythes américains fait également défaut celui de la naissance du héros Tûniti. Voilà et il n'a pas été donné place aux légendes analogues qui se retrouvent en Malaisie et que nous ont fait connaître Haddon et Codrington.

C'est encore d'Ame que provient, d'après M. de Charney, la croyance, répandue parmi les tribus indiennes du Canada nord-ouest, à l'existence d'hommes-chiens : les *tsenes*, auxquels il n'attribue point une origine asiatique, en auraient empruntés les éléments aux tribus mongoles avec lesquelles ils se seraient trouvés en contact à une époque lointaine où leurs migrations les auraient entraînés sur le continent voisin; ces tribus les auraient relégués en Amérique après des luttes sanglantes et comme elles se vantaient elles s'entretenaient de demandes d'en loup ou d'un chien, les légendes relatives aux hommes-chiens se seraient d'elles-mêmes formées dans l'esprit des Indiens. L'hypothèse est ingénieuse, et bien qu'elle ne repose pas sur un fondement très solide, on la pourrait à l'extrême rigueur admettre, si la diffusion de la croyance à l'existence d'êtres à demi humains, à demi hommes et de toutes les croyances techniques ne la rendaient vraiment inutile. Elle a du reste servi à M. de Charney l'occasion de réunir et commentar de très intéressants spécimens de traditions indo-mongoles. Mais l'a n'a pu s'empêcher de déplorer d'étroites ressemblances entre les deux migrations qui guident les tribus Dènes dans leurs migrations et Moïse et Aaron.

La légende de Glouskap ou M. de Charney voit une forme américaine du mythe de Pygmalion sans semble se rattacher à un type légendaire très différent, que M. Hartland a étudié en grand détail dans son livre : *The science of the Fairy tales*. C'est une sorte de stèle que les prétends faits en leurs honneurs par les genres, les magiciens ou les autres ont pour payer un service, soit par pure bienveillance, consistaient en choses sans valeur qui ne se transformaient en objets précieux que lorsque le héros du conte s'était rendu chez lui et à la condition expresse la plupart du temps qu'il s'en point regardé en qu'on lui a donné ayant d'être parvenu au terme de son voyage. Des épisodes où figurent des traits de ce genre se retrouvent dans un très grand nombre de mythes, parmi lesquels on viendrait très naturellement ranger l'histoire de Glouskap que la ressemblance seule, ressemblance présente au mythe de Pygmalion.

Il nous paraît du moins qu'il n'y a qu'une analogie bien lointaine entre la poétique légende américaine de l'Indien Rouge-gorge et les contes qui appartiennent au cycle de l'O qui chante. C'est simplement une légende de réincarnation ou de métamorphose. Les contes du cycle de l'O qui chante ont les uns avec les autres d'étroites affinités; dans tous se retrouve l'épisode caractéristique du meurtre du héros du conte précédé par un objet qui parle ou

qui chante et qui est le plus souvent un de ses os. Or dans la légende de l'Éclair Rouge-gorge est éplandé fait. d'abord, le héros n'est pas même la victime d'un meurtre. Il succombe à une abstinence trop prolongée. Il est changé après sa mort en oiseau et n'a nulle hostilité contre son père, sans influence de sa mort. La seule ressemblance que l'on puisse retrouver entre la légende indienne et les osseons qui appartiennent au cygne dont nous parlons plus haut, c'est qu'en un certain nombre d'entre eux et en ceux-ci que M. de Charrenoy paraît avoir connus, on n'est pas un os qui parle, et même une plume ou un osière qui est poussé un os ou est entrecroisé la victime, mais un oiseau perché sur ses branches et où réside l'âme du mort. M. Monseur, qui a réuni quarante-deux variantes de ce mythe, n'ajoute pas au reste de variantes américaines (*Bull. du Folk-Lore salon*, 1891).

Mettant à profit les travaux de MM. Bonaville et Loys Bruyère, M. de Charrenoy a commencé aux éruditions valant une fort attachante étude, mais on est en droit de regretter qu'il n'ait pas, comme on n'en pas cru devoir utiliser les éruditions de l'ouvrage de Sidney Hartland (*The science of Fairy tales*) qui se rapportent aux femmes-cygnes; le recensement de nombreuses variantes qu'il ne cite pas et surtout une interprétation qui semble à tous égards satisfaisante des légendes de ce type, mais qu'il s'est été soigneusement de voir discutée par un mytheographe de sa compétence.

Dans son mémoire sur la découverte du mal, M. de Charrenoy fait de curieux et instructifs rapprochements entre la légende chippeway et certaines légendes païennes, germaniques, jamaïques et slaves. Il cherche aussi à établir des relations entre le Manitou chippeway et le Quetzalcoatl mexicain, qui n'est pour lui qu'une autre forme du Hemetep trépassé et du Yama du Judo. Le volume se termine par un index fort complet qui facilite singulièrement les recherches.

Non-seulement que les nombreuses critiques que nous n'avons pas manquées au lieu de M. de Charrenoy n'ont pas donné le change sur la très haute action que nous ayons pour cet érudit et consciencieux travail de mythologie comparée; plus de sévérité dans le choix des sources, une critique plus exacte et plus rigoureuse, une imagination moins prompte à découvrir et parfois à créer des analogies, une plus grande haine à manœuvre des ressemblances des mythes à leur parenté réelle, lui donneraient à coup sûr une valeur et une utilité plus grandes encore, mais tel qu'il est il rendra les meilleurs services à ceux dont les études obligent à s'occuper des religions de l'Amérique.

L. MARRAS.

D. CAHILL. — *Les Églises de Jérusalem. La discipline et la liturgie au IV^e siècle.* — Paris, Oudin, 1895, in-8°, pp. viii-208.

On sait quelle est l'importance du texte publié par Gennadius sous le titre

de *Peregrinatio Sylva*. Ce document, qu'on a accorde à placer à la fin du 17^e siècle, comprend deux parties différentes l'une que l'on peut entre-soi appeler la partie topographique, qui a été l'objet de nombreux travaux, et la partie liturgique qui n'avait encore été étudiée qu'accessoirement. Dom Cabrol examina à fond dans son livre les passages de la *Peregrinatio* relatifs à la liturgie et à la discipline. Non seulement il a coordonné les données éparses dans l'ouvrage; mais, avec une compétence spéciale que nous nous plaçons à reconnaître, il les a comparées aux autres documents ecclésiastiques contemporains, et de ce rapprochement, il tire des conclusions qui servent à éclaircir bien des passages obscurs. Il résulte de l'ensemble de cette étude que la liturgie de Jérusalem se composait de deux éléments distincts : 1^{er} un fonds commun à toutes les liturgies antiques, dérivé de la liturgie primitive et composé de pratiques les unes d'origine juive, les autres exclusivement chrétiennes; et 2^o un élément spécial, surtout topographique et local, qui y tient une place prépondérante. Cette liturgie s'est développée sous l'influence des souvenirs attachés à Bethléem, au Golgotha, au Saint-Sépulchre, à tous les Lieux-Saints du voisinage. Comme une telle expansion du culte n'a pu se produire qu'avec la liberté donnée à l'Eglise par Constantin, il s'ensuit que la rédaction de cette liturgie ne peut être fixée à une époque antérieure, et par conséquent, les témoignages traditionnels relatifs aux Lieux-Saints qui y sont évoqués ne peuvent jouir d'une autorité historique plus ancienne. — Pour faire mieux les détails de la liturgie locale et pour éclaircir le texte de la *Peregrinatio*, l'auteur a exposé dans un premier chapitre, qui est comme la préface de tout l'ouvrage, la « Topographie religieuse de Jérusalem et de ses environs au 17^e siècle ». Il y démontre de la manière la plus évidente qu'à cette époque l'ensemble des constructions existant sur le Calvaire comprenait trois édifices de forme et de destination différentes, séparés par un vaste atrium : l'Anastasis ou église de la Résurrection, l'Église Majeure ou Martyrium sur le Calvaire proprement dit, et l'édifice de la Croix. Les chapitres suivants sont consacrés à l'exposé des cérémonies qui se déroulaient pendant le cours de l'année dans les divers sanctuaires. C'est une suite de notices des différentes stations liturgiques, suivi d'une étude sur la discipline du jeûne et sur le célibat ecclésiastique. Les appendices traitent du manuscrit de la *Peregrinatio*, de la date du voyage, de la personnalité de la pèlerine, des différents voyages de Sylva. L'auteur y résume les travaux de ses devanciers. Je lui reprocherai volontiers de n'avoir pas dressé une bibliographie, car il cite presque tous les ouvrages ou articles de revue relatifs à la *Peregrinatio*. Ses notes font preuve d'une grande érudition. Je ne m'arrêterai pas à relever quelques petites erreurs de détail. Il faut pourtant signaler une contradiction qu'on ne s'explique pas. Fina a cité un texte qu'il a attribué, trompé par une note marginale, à un certain Virgile, lequel n'a jamais existé que dans l'imagination de notre cardinal (c. *Herms de Virg. infra*, t. III, p. 125). Or, D. Cabrol qui reconnaît (p. 22) que le récit attribué à Virgile n'est qu'une invention

reversion du pèlerinage de Thébéose, est néanmoins, à plusieurs reprises, Virgile comme pèlerin du v^e siècle (p. 20, 21, 22, n. 1). — En somme, l'ouvrage de D. Cabrol est une excellente dissertation qui apporte la lumière sur plusieurs points obscurs de la discipline liturgique au iv^e siècle. Je ne dois pas omettre de signaler le portingénieux que l'auteur a su tirer du texte de Sylve pour établir, mieux qu'on ne l'avait jusqu'à présent fait la chronologie et la distribution des femmes Catéchistes de saint Cyrille de Jérusalem.

J.-M. CALMET.

Edmond STAPFER. — *Jésus-Christ avant son ministère*. — Paris, Fischbacher, 1890, petit in-8 de xvi et 338 pages.

M. Edmond Stapfer, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, publie sous ce titre la première partie d'une série de trois volumes consacrés à *Jésus-Christ, sa personne, son autorité, son œuvre*. Le second traitera de *Jésus-Christ pendant son ministère*, le troisième aura pour objet : *La mort et la résurrection de Jésus*. C'est donc bien une nouvelle Vie de Jésus que M. Stapfer a entreprise, c'est-à-dire l'œuvre la plus délicate, la plus difficile, la plus redoutable et la plus fascinante à la fois qu'un historien chrétien puisse aborder. Et, pour autant qu'il est permis de juger d'après la seule partie qui nous est connue, l'honorable professeur a mis dans l'exécution de cette grande tâche une originalité remarquable. Le gracieux petit livre par lequel il débute ne ressemble à aucune des Vies de Jésus publiées jusqu'à présent. Il se lit comme un roman : il est à la portée de tout le monde, et cependant ceux-là seuls qui n'ont aucune connaissance de l'histoire de la société judaïque à l'époque de Jésus-Christ pourront méconnaître tout ce qu'il y a de science et de fines études dans ces descriptions en apparence si simples. Il est tout pénétré de l'esprit historique et critique, sans lequel il n'y a plus aujourd'hui d'histoire scientifique, et cependant il hésite à être bien étranger aux questions théologiques pour ne pas reconnaître, au silence observé sur certains points, d'une part, aux affirmations peut-être insuffisamment étayées, d'autre part, le théologien tenu à certaines réserves et l'homme de loi, pour lequel les évidences morales suppléent et expliquent les témoignages strictement historiques.

Nous ne serions pas étonné que ce livre parût terriblement radical à beaucoup de chrétiens traditionalistes. Il ne nous appartient pas de discuter leur jugement ni même de discuter l'œuvre imputable à M. Stapfer. A la *Revue de l'Histoire des Religions* nous ne sommes ni orthodoxes et les hérétiques que comme des phénomènes historiques et nous avons, pour avoir porté nos études sur l'homme de religions différentes, que l'on est presque toujours à la fois l'orthodoxe par rapport aux uns et le libéral par rapport aux autres. Tout ce que nous voudrions faire observer ici, c'est que l'idée même d'écrire une Vie

de Jésus est une idée qui n'a pu naître et qui ne pouvait naître n'importe qu'à une époque ou la dogmatique traditionnelle était fortement bâillonnée. Retracer la vie de Jésus, c'est nécessairement retracer la vie de l'existence humaine du Christ, c'est-à-dire de l'union des deux natures du Christ et de la dogmatique orthodoxe. Il n'est pas possible qu'il en soit autrement. On n'écrit pas l'histoire de Dieu pour la très simple raison qu'il n'y a pas de développement historique manifestable en Dieu. Faire l'histoire du Dieu, c'est faire de la métaphysique. Aussi y a-t-il une certaine naïveté de la part des théologiens attachés au dogme traditionnel, lorsqu'ils reprochent à un historien qui écrit une Vie de Jésus de ne pas décrire l'histoire de la seconde personne de la Trinité au même temps que l'histoire du Jésus de Nazareth. Au point de vue de la dogmatique traditionnelle, il est tout simplement impossible d'écrire une Vie de Jésus en sens où tout le monde aujourd'hui entend une biographie véritablement historique. Et c'est bien pour cette raison qu'aucun des grands docteurs de l'Eglise du passé n'a eu l'idée d'en écrire une, quoique la personne du Christ leur parût à tous la personnalité centrale de l'univers.

Peut-être M. Stapfer eût-il été plus sage en faisant davantage ressortir ces conditions insurmontables d'une œuvre comme la sienne. Il s'est borné à les indiquer d'une manière indirecte en des termes qu'il est équitable de reproduire littéralement : « Le croyant dit : Jésus ne sera jamais expliqué par la science, parce qu'il est la révélation de Dieu lui-même, et que l'incompréhensible est un des signes les plus certains de sa Divinité. L'historien peut dire toujours : Jésus n'est pas expliqué par la science, parce que les documents manquent, et que nous n'avons par sur lui assez de données pour reconstruire par l'histoire l'énigme de son apparition. Mais cette échappatoire n'embarrasse pas le croyant. Il lui suffit qu'aucune constitution scientifique ne s'oppose à sa foi; car il ne demande rien à la science d'établir sa foi, de la prouver, de la démontrer vraie. La foi ne se démontre pas; elle s'affirme, elle se manifeste seulement, nous pouvons essayer d'être la foi, et de devenir ce qu'on appelle la vie, c'est-à-dire la certitude assurée ou la certitude intellectuelle. Or, dans les questions de foi, il ne peut y avoir ni évidence sensible, ni évidence intellectuelle mais seulement évidence morale » (*Introduction*, p. xii et xiii).

M. Stapfer, de poche défilé, a voulu faire œuvre d'historien tout simplement. Ses convictions religieuses et morales ont, nous le croyons, plus d'une fois influencé son appréciation des témoignages historiques, mais n'ont en quelques sortes à son sujet. Et dans les parties où il ne nous paraît guère possible qu'il en soit autrement, ce qu'il y a de plus original et de plus piquant dans ce premier volume, c'est justement qu'il a voulu faire œuvre d'historien sans la reconstruction d'une partie de la vie de Jésus sur laquelle nous n'avons presque pas de renseignements historiques. Fort sage, en effet, il a complètement laissé de côté les traditions recueillies par le premier et le troisième évangéliste, probablement parce qu'il ne pouvait reconnaître aucune valeur

historique à ses récits contradictoires et étrangers à la plus ancienne histoire évangélique. Nous donnons : probablement ; car il se borne à déclarer que l'on gèle ces récits en les lisant (p. iv), et il se dispense ainsi d'en faire la critique historique, ce qui entraîne nelle conséquence que, dans ce livre consacré à l'enfance et à la jeunesse de Jésus, il n'est pas parlé de sa naissance.

« Les premiers chrétiens, écrit M. Stapfer (p. iv), surpris de la sobriété des récits évangéliques, ont essayé de suppléer au silence de l'histoire, et ont composé des Évangiles apocryphes de l'enfance. Je lute un travail de ce genre ; mais ce n'est pas une œuvre d'imagination pure, comme celle des auteurs des légendes antiques, qui l'ait l'intention d'occire. Je voudrais dire ce qu'a dû être la vie de Jésus jusqu'à trente ans, en tirant des faits connus quelques faits inconnus, et en me bornant à observer et à raconter. » — Reconstruire ce qu'a dû être l'enfance et la jeunesse de Jésus, tel est à proprement parler le but que s'est proposé M. Stapfer : étant donné tout ce que nous savons sur la vie, les mœurs, les idées, les croyances, les pratiques des Juifs palestiniens à l'époque où naquit et grandit Jésus, il a tout de nous montrer Jésus enfant et jeune homme, vivant comme un enfant ou un jeune homme placé dans un parallélisme à cet effet. À cet effet il nous décrit successivement la maison paternelle, la bourgade de Nazareth et le paysage que Jésus voyait chaque jour, les premières croyances qui lui furent inculquées par sa mère, l'instruction primaire qu'il reçut à la synagogue, les jeux auxquels il participait avec les enfants de son âge, le culte au temple auquel il assistait, les pèlerinages qu'il faisait avec ses parents à Jérusalem, et à mesure qu'il développe cette évocation du passé il cherche à en dégager les impressions épurées par Jésus, en se fondant sur les indications autorisées par la connaissance que nous avons de ce même Jésus pendant son ministère public. Toute cette partie est très intéressante ; on reconnaît ici l'auteur de *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, et parfaitement familiarisé avec les moindres détails des antiquités juives qu'il se arrive à décrire les choses comme s'il les avait vues. Voici un exemple de cette reconstitution des lieux où vécut Jésus : « Si nous faisons l'inventaire du mobilier de Joseph, nous remarquons d'abord un établi, semblable aux nôtres, et ses outils de charpentier ; un fourneau de cuisine à deux réchauds, une plaque de fer pour griller le blé ou cuire le pain, quelques autres, des étagères de bois, une ou deux cruches de terre, des gobelets et des tasses, voilà tout le ménage. Joseph et Marie n'ont ni assiettes, ni fourchettes, ni cuillers. Les fils ont des cornues portatives, remplies chaque matin et placées sur des étagères pratiquées dans les murs. Quelques nattes et coussins sur lesquels on s'assied, surtout à la mode orientale, et un vaste coffre remplissent le mobilier. Ce coffre sert, pendant la saison chaude, à enlever les tapis et les couvertures. Outre ces objets, Joseph et Marie possèdent une lampe, un boisseau, un balai et un moulin », etc. (p. 207).

Après la description de l'enfance, — réaliste, mais d'un réalisme très ample et sans recherche, d'où se dégage une véritable poésie — nous passons à la jeunesse. M. Stapfer montre les études et les lectures que Jésus a dû faire, toujours d'après le même principe qu'il fit ce qu'un jeune Juif sérieux et profondément pieux faisait alors. Il recherche les impressions que durent provoquer en Jésus les croyances populaires de son entourage, les tendances politiques, religieuses, morales des Pharisiens et des Esséniens, des Sadducéens, et comment dut se former peu à peu en Jésus son idéal messianique, la spiritualisation de l'idéal messianique plus temporel de son peuple. Jean-Baptiste entra en scène et exerça une profonde action sur son disciple; mais à l'égard de celui-ci comme à l'égard de tous les autres antécédents auxquels il se rattache, Jésus demeure indépendant; il leur prend ce qui en eux et dans leurs enseignements a une valeur permanente, rejetant énergiquement ce qui est périssable et dépassé.

Après le baptême par Jean-Baptiste Jésus a déjà conscience d'être le Messie. Mais n'est-il pas victime d'une prodigieuse illusion? Et, s'il est vraiment le Messie, quel Messie est-il? Le Messie temporel de son peuple ou le Messie spirituel? Une dernière crise s'ouvre pour lui, que les traditions évangéliques ont commentée et dramatisée dans le récit de la tentation. Il en sort affermi dans sa conscience messianique. Son Royaume sera purement spirituel. Mais M. Stapfer ne pense pas que Jésus ait dès ce moment senti dans toute sa grandeur la nation du Messie souffrant et se sacrifiant, ni même que le Royaume national prît par les Prophètes sa forme peu se réaliser. « Si son Royaume, écrit-il p. 177, est purement spirituel, et s'il sépare la politique de la religion, ce n'est pas que Jésus n'ait une sympathie profonde pour les aspirations nationales de son peuple. Il nourrit l'espoir que ce peuple comprendra que le Royaume est uniquement religieux et qu'il peut être, en même temps, le Royaume national. »

Toute la seconde partie qui nous mène ainsi jusqu'au début de l'activité publique de Jésus, offre beaucoup plus de prise à la critique que la première. Tout d'abord nous sommes en un terrain où nous disposons de témoignages historiques. M. Stapfer les utilise sans en discuter la valeur. Pourquoi, par exemple, admettre l'exactitude du récit du IV^e Évangile quand il parle des baptêmes conférés par Jésus et ses disciples à côté des baptêmes de Jean, et repousser ce même témoignage quand il implique la reconnaissance du Messie rédempteur par ce même Jean-Baptiste? Il est indispensable de s'expliquer sur les différences irréductibles de la préparation de Jésus à son ministère d'après le IV^e Évangile et d'après les synoptiques. Peut-être M. Stapfer nous donnera-t-il satisfaction sur ce point dans le volume suivant? Il eût mieux valu commencer par là. La critique des sources est la condition sine qua non de toute Vie de Jésus à partir du jour où il quitta Nazareth.

Il nous semble en outre que M. Stapfer a accordé une part trop grande au Pharisaïsme et surtout à l'Essénisme dans la préparation de Jésus. Les Esséniens et les Pharisiens étaient anti-moralistes et anti-ritualistes comme Jésus,

c'est incontestable; mais ils étaient les uns et les autres des formalistes et des legalistes renforcés; or le formalisme et le legalisme ne sont pas moins étrangers à la pensée de Jésus que le formalisme sacerdotel. M. Stapfer, il est vrai, donne à la qualification de « pharisien » une extension tellement grande qu'elle comprend en réalité presque tout le peuple juif. Il y avait, en effet, pharisien et pharisien. Mais, pour peine de faire-pierre à ce terme sa valeur, il convient de le réserver pour ceux qui font essentiellement consister la religion dans la punition légale, quels que puissent être les enseignements moraux d'une portée plus universaliste qu'ils apportent à cette conception fondamentale de la religion. Jésus certainement ne fut pas de ceux-là. Il y avait lieu, en nous rendant, de chercher ailleurs les véritables maîtres spirituels de Jésus. Sont-ils « scribes », ou « pharises », ou « humbles », qui professent un judaïsme beaucoup plus détaché de la loi, pour lesquels les Prophètes et les Poètes étaient encore plus primaires que la Torah et qui, malgré son certain égoïsme de piété provenant de ce que leur horizon était très restreint, n'en avaient pas moins conservé ce qu'il y avait de meilleur dans la tradition de leurs pères : la foi morale, dégagée des acrobies légales comme des acrobies rituelles, dont les Poètes d'Israël demeuront la sublime profession. C'est cette foi-là que Jésus a rénovée et a proclamée, la foi du cœur et de la conscience, sans l'intellectualisme pharisien, sans le cérémonisme saducéen, sans le séparatisme essénien, en lui commandant une telle chaleur de vie morale, une telle mesure d'amour qu'elle a rayonné depuis lors sur une grande partie de l'humanité comme la puissance la plus haute et la plus bondissante d'inspiration religieuse et morale à laquelle l'homme puisse recourir. Ce qui nous manque dans le livre de M. Stapfer, c'est la part légitime à faire aux hommes pour ce bénéfice qui n'était ni pharisien, ni saducéen, ni essénien, mais simplement des hommes de piété, mettant toute leur confiance et toute leur espérance en l'Éternel.

Beaucoup d'autres questions se dressent encore à propos de la seconde partie du livre. Il serait trop long de les examiner toutes. Un point toutefois doit encore être signalé. M. Stapfer affirme de la manière la plus positive que Jésus est évidemment d'être le Messie dès la baptême de Jean-Baptiste, même avant. Cela ne nous paraît pas prouvé, et nous aurions aimé que M. Stapfer justifiât davantage son assertion. Si dès le début Jésus a cru être le Messie destiné à fonder son royaume sur la terre, comment se fait-il qu'il commence sa prédication en disant tout comme Jean-Baptiste, « Repentez-vous, car le Royaume des cieux approche » et non : « le Royaume des cieux est venu » ? Comment se fait-il que ses apôtres ne le reconnaissent comme Messie qu'à la veille de son départ pour la Judée, alors que toute la première partie de son ministère est déjà passée, et qu'à cette époque même les autres disciples, moins indirectement que lui que les Douze, le prennent pour Jérôme, pour être un pour un des prophètes, c'est-à-dire pour un précurseur du Messie ? Est-il admissible que Jésus se soit fait connaître comme le Messie au Galilée pendant la plus grande partie

de son ministère, sans que la contradiction entre son messianisme spiritua-
liste et la notion temporelle des Pharisiens ait été et sans qu'une violente
opposition se soit produite contre ce que les rigoureux appelaient la « blan-
phémie » de Jésus? Il faudrait alors supposer que Jésus, ayant dès le début
commençé d'être le Messie, n'en aurait mené nul, pas même à ses disciples les
plus intimes, qu'il aurait paru au précurseur du Messie, quoiqu'il eût été plus
qu'un précurseur! Tout cela nous paraît inadmissible. Nous croyons beaucoup
plus vraisemblable que Jésus, effrayé peut-être dès le début par la pensée
qu'il était le Messie, en tout cas convaincu dès le début que son Père admette
lui seul cette mission de travailler à l'établissement du Royaume des cieux,
n'est parvenu à la pleine conscience de sa messianité qu'en voyant les popu-
lations galiléennes et spécialement ses plus fidèles disciples lui reconnaître cette
dignité et conférer ainsi son inspiration personnelle. En même temps la con-
science messianique de Jésus, au contact de la réalité, s'était précisée; le procès
de spiritualisation du messianisme s'était achevé dans l'intuition suprême du
sacrilège messianique. Il y a là une double évolution qu'il suffira d'indiquer ici.
Mais ce qui nous paraît certain, c'est que l'histoire du ministère de Jésus est
inexpliquable, si l'on admet que dès le début il fut l'assurance d'être le Messie.

Les deux volumes suivants nous montreront comment M. Stupfer résout
cette difficulté. Nous les attendons avec un vif intérêt, et, plus encore que
dans ce premier volume pour lequel les documents étaient si rares, il importe
de noter fidèlement la méthode historique. M. Stupfer n'aura pas rendu un
petit service à la science religieuse, s'il parvient à nous donner une Vie de
Jésus, à la fois facile à lire pour tout le monde et reposant néanmoins sur de
solides études scientifiques.

Jean RIVIÈRE.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Nous complétons ci-dessous la liste des cours et conférences relatifs à l'étude des religions dans les divers établissements d'enseignement supérieur de Paris, dont la première partie a paru dans la précédente livraison (p. 120 et 107). Nul, en effet, peut-être, les étudiants désireux de se familiariser avec l'histoire des phénomènes religieux de l'humanité ne trouveront un ensemble d'enseignements aussi riche et aussi varié.

Am Collège de France, en dehors du cours déjà mentionné de M. Albert Réville sur l'Eglise chrétienne depuis le Concile de Nicée de 325 jusqu'aux premières conquêtes musulmanes, nous relevons sur le programme des conférences celles de MM. :

Jacques Flach, sur les Coutumes et les institutions des peuples de l'Afrique et de l'Orient.

Eugène, sur la Topographie antique de la ville de Rome.

Clément-Goussier, sur les Inscriptions araméennes de Syrie et d'Arabie, en particulier les Inscriptions nabatéennes, et sur Divers monuments sémitiques récemment découverts.

Maigret, sur les Textes des pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Egypte et sur l'Histoire des plus anciennes dynasties égyptiennes.

Philippe Berger, sur le Premier livre de Samuel et sur la Géographie historique de la Phénicie et de la Palestine.

René Douai, sur le Targum de Job.

Sylvain Lévi, sur l'Histoire de l'Inde aux premiers siècles de l'ère chrétienne et sur le Kama-Samhitâ.

Maurice Croiset, sur l'Illade et les origines de l'épopée en Grèce.

Thévenaz, sur les Œuvres philosophiques et morales de Pléon.

Gaston Paris, sur le Cycle épique de Guillaume d'Orange.

Chéruit, sur le Nibelungenlied.

Lévy, sur le Cycle épique de Kowe.

A la *Faculté des Lettres*, nous relevons sur le programme les conférences de MM. :

Brechart, sur la Théorie du souverain bien dans la philosophie grecque.

Decharme, sur les idées religieuses dans la littérature grecque au IV^e et au III^e siècles avant l'ère chrétienne.

Bouché-Latour, sur l'Histoire de l'Empire Romain au IV^e siècle de l'ère chrétienne.

V. Hurry, sur des Textes védiques.

Lemonnier, sur l'Évolution des doctrines de la Renaissance à partir du XVI^e siècle et ses rapports avec l'histoire générale.

À la Faculté de théologie protestante, voici la partie historique du programme :

M. Ményez interprète l'Épître aux Hébreux.

M. Sébaste explique l'Évangile selon saint Jean.

M. Kirchhoff étudie les idées morales du Nouveau Testament.

M. Lods traite de l'Histoire de la religion d'Israël.

M. Stépfer interprète la 1^{re} Épître de saint Paul aux Corinthiens.

M. René Hurry expose l'Histoire de la Réformation et étudie l'Histoire des Académies protestantes.

M. Samuel Berger enseigne l'Histoire de l'Église au XII^e siècle et fait l'Histoire de l'art chrétien.

M. Jean Bouille retracer l'Histoire de la littérature chrétienne depuis la fin du III^e siècle et explique la Correspondance de saint Cyprien.

M. Veucher traite de l'Histoire de la Constitution de l'Église.

M. Allier expose la Philosophie de la religion de Kant et étudie la Psychologie des peuples non civilisés dans leurs rapports avec les missions chrétiennes.

M. Ernest Stroehlin fait un cours libre sur l'Égypte et la Chaldée dans leurs rapports avec Israël.

À côté des établissements officiels où se donne l'enseignement supérieur, il y a aussi des ressources pour les amis des études religieuses à l'Institut catholique de Paris, institution privée, composée d'une Faculté de théologie, d'une Faculté de droit et d'une École libre de Hautes-Études littéraires et scientifiques. Dans le programme des conférences de la Faculté de théologie (catholique naturellement) nous trouvons les cours historiques suivants :

M. Vigouroux traite des Origines bibliques.

M. Fillion explique les Prophètes mineurs à partir du Minin.

M. Boulier expose l'Histoire de l'Église pendant les premières siècles.

M. Clerval enseigne l'Histoire de l'Église pendant le Moyen Âge.

M. Baudouin traite de l'état de l'Église aux XIV^e et XV^e siècles, des origines et des causes de la Réforme protestante.

M. Gressin interprète les Psaumes.

M. Largent expose l'Histoire de l'Apologétique.

MM. Gasparris et Boudinon interprètent respectivement les livres III et II des Écritures. M. Boudinon enseigne aussi l'Histoire canonique du mariage.

M. Pissot parle des Églises orientales unies et dissidentes.

En vérité, l'occasion de faire de fortes études sur les plénumiers de la vie religieuse de l'humanité ne manque pas à notre jeunesse, et nous nous félicitons de constater qu'un nombre chaque année croissant d'étudiants étrangers comprennent tout ce que l'Université de Paris et le milieu scientifique parisien peuvent leur offrir de ressources. Sous un arôme un témoignage eloquent dans le dernier rapport de la Section des sciences inférieures de l'École des Hautes Études, qui recense trois cent quarante inscriptions pendant l'année scolaire 1894-1895 (en augmentation considérable sur les années précédentes) et constate que l'on n'a pas relevé moins de six-vingt nationalités différentes sur les feuilles d'inscription. Parmi nos hôtes de la V^e Section des Hautes Études, spécialement consacrées à notre discipline, les Suisses sont proportionnellement les plus nombreux; les Italiens et les Espagnols ne sont pas représentés. A mesure que l'on connaît mieux à l'étranger la grande extension qu'a prise notre enseignement supérieur dans les vingt dernières années, pour ne s'en tenir pas au effort des visiteurs de nos Écoles, augmente encore considérablement. Ils pourront apprendre dans ce milieu que, à côté du Paris qui s'annonce vers lequel accourent un si grand nombre de leurs compatriotes, il y a un Paris laborieux qui fait moins de bruit, mais où l'on travaille beaucoup et qui mérite de ne pas être passé sous silence quand l'on juge la France et sa science.

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Séance du 18 octobre : M. Clermont-Ganneau recense la lecture d'une inscription grecque du Héraon; il y voit une dédicace à *Jupiter Sappharonien*, c'est-à-dire de Sappho, aujourd'hui détruite. Le monument est originaire de ce pays.

— Séance du 22 novembre : M. Millon expose un mémoire sur une dédicace, trouvée près de Pallares, à la déesse d'Auguste et au génie d'Apollon. Il observe que l'on trouve ici pour la première fois en épigraphie grecque le nom cette déesse à Apollon.

M. Léopold Delisle entretient l'Académie de plusieurs remarquables manuscrits provenant de la vente de la bibliothèque de M. Raphaël de Verna, à Crémieu, et qui ont été acquis par la Bibliothèque nationale et par la Bibliothèque de Lyon. Cette dernière notamment est entrée en possession d'un volume contenant la fin du Deutéronome, le livre de Josué et les vingt premiers chapitres des Juges, ou il faut voir la suite de la célèbre *Stille version latine* dite du *Pontatouque de Lyon*. Cette découverte prouve que la version originaire ne comprenait pas seulement le Pontatouque, mais aussi d'autres livres bibliques.

— Séance du 6 décembre : On a trouvé à Elmen, au cours des fouilles entreprises par la Société archéologique d'Athènes, des objets égyptiens, notamment des scarabées. M. Maspero a reconnu que c'étaient des amulettes de l'époque ptolémaïque. Ils ne peuvent donc pas être invoqués à l'appui de la thèse de M. Fouart sur les origines égyptiennes des cultes élassiens.

Les concours. — Dans la séance publique annuelle du 15 novembre, l'Académie a décerné les prix réservés en 1900. Aucun ouvrage n'est parvenu sur la question, déjà une fois prolongée : « Étude comparative du rituel brahmanique dans les Brâhmanas et dans les Smritis ». Cette question est renvoyée au concours.

Le **Priz de la Grange** a été décerné à M. Alfred Janssens, professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse, pour ses *Observations sur le théâtre religieux au Moyen Âge dans le midi de la France* et pour sa publication d'une collection de mythes provençaux.

Le **Priz Sarrasin** est partagé également entre M. Victor Berard pour son *Index de l'origine des cultes arabes*, et M. Michel Cava, pour son ouvrage sur *Les Mythes athéniens*.

M. Foucher, maître de conférences sur les Religions de l'Inde à l'École des Hautes Études, a obtenu une somme de 7,400 francs sur les arriérés de la Fondation Gerlier pour une mission dans l'Inde septentrionale, notamment dans le Népal et le Kachmir.

Parmi les sujets des prochains concours, l'histoire des religions est intéressée aux suivants :

Prix ordinaire pour 1907 : « Étudier, d'après les inscriptions cunéiformes et les monuments égyptes, les divinités et les cultes de la Chaldée et de l'Assyrie » — pour 1908 : « Étude sur les sources des martyrologes du 2^e siècle » (on se bornera aux textes primitifs, sans leurs annotations postérieures).

Prix Bordin pour 1907 : « Étudier dans ses traits généraux le recueil de traditions arabes intitulé *Kitâb al-Aghânî* (le Livre des Chansons) : signaler, au moyen de citations, l'importance de ce livre pour l'histoire politique, littéraire et sociale des Arabes. »

..

Publications récentes : A. Lang, *Mythos, Rites et Religions*, traduit par Léon Marillier, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, avec la collaboration de A. Diér, élève de l'École des Hautes-Études (Paris, Alcan, 1900, gr. in-8 de xxviii et 690 p.). — L'« Introduction » mise par M. Léon Marillier en tête de ce volume a paru dans notre précédente livraison (p. 116 et suiv.) sous le titre : *Bide de la psychologie dans les études de mythologie*. Quant au livre lui-même, il est connu de tous les mythologues qui lisent l'anglais (*Myth, ritual and religion*). M. Marillier a rendu service à la fois par la traduction et par l'introduction : par la traduction, parce que la version opérée par l'École anthropologique, dont A. Lang est le plus brillant promoteur, a été si considérable qu'elle est depuis longtemps sortie du cercle étroit des mythologues de profession, de telle sorte qu'il est bon de procurer au public, non familiarisé avec l'anglais, l'occasion de lire ce livre en français et de se rendre

compte de sa valeur propre; — par l'introduction, parce que, en rendant accessible à toute une série de nouveaux lecteurs l'ouvrage si instructif et si captivant de Lang, il leur a en même temps montré les défauts ou plutôt les lacunes de la méthode anthropologique, lorsqu'elle est appliquée sans esprit philosophique. Il n'y a pas de méthode exclusive pour l'interprétation des légendes et des mythes; nous avons toujours soutenu cette thèse libérale dans la *Revue*; il n'y a pas d'orthodoxie dans la science des religions. Astringu à la méthode scientifique, comme toute science sérieuse, elle peut et doit se servir de toutes les ressources que l'observation du présent, l'étude du passé et les vœux antérieurs des mythologues mettent à sa disposition. Dégager les faits, les observer et en accumuler le plus grand nombre possible; cela est excellent et indispensable. Mais en histoire les faits ne valent que par leur explication, c'est-à-dire par la manière dont ils se rattachent à leurs antécédents et à leurs conséquences. Aussi ne suffit-il pas de multiplier les faits, d'accumuler des exemples d'un même genre de croyances ou de ruses ou de légende; un seul exemple bien expliqué vaut plus pour l'intelligence de la vie religieuse de l'humanité que mille faits entassés pêle-mêle à cause d'une certaine analogie extérieure. Une seule analyse chimique d'une goutte d'eau nous apprend plus sur la nature de l'eau que le dénombrement de milliers de gouttes semblables. Mais les procédés de l'analyse chimique ne sont pas les mêmes pour tous les corps. Il en est de même pour les mythes de l'enfance humaine et pour ces autres grands mythes de la pensée plus mûre qui sont les dogmes; ils ne s'expliquent pas tous de la même façon. De plus, on ne saurait prétendre les avoir compris que lorsqu'on les a ramené à leurs racines, non pas accidentelles, mais vraiment humaines. Dire d'un mythe ou d'une légende qu'ils sont issus d'une divinité, d'une allégorie philologique ou d'un rêve, ce n'est pas les expliquer suffisamment, car leur véritable signification, c'est-à-dire ce qui en faisait la valeur aux yeux des générations successives qui y ont adhéré, ce n'est pas l'origine première, dont elles n'avaient aucune notion le plus souvent, c'est le sens religieux, moral, philosophique ou tout simplement parfois les émotions agréables ou désagréables qui s'y rattachaient pour elles.

L'ouvrage de M. Lang joint à l'introduction de M. Marillier contribuera, nous l'espérons, à ramener sur ces questions capitales l'attention des lecteurs français. Ce sera là un grand service rendu à nos études qui, autrement, risquent d'être submergées par les flots sans cesse montants d'un folklore dépourvu de méthode, où règnent dans la plus étrange confusion le bon et le mauvais, les observations sérieuses et les racontars de faits divers, les hiérarchies et les constatations importantes. L'admission de ce livre dans la « Bibliothèque de philosophie contemporaine » de l'éditeur Alex. Lal. assurée dès à présent en nouveau cercle de lecteurs, d'autant que M. Lang est un des plus charmants écrivains de notre époque, spirituel et clair, joignant en quelque sorte les dons du génie français à ceux du génie anglais. Il y a peu de livres

d'imagination de nos jours dont la lecture soit aussi captivante que celle de ce livre d'une haute valeur scientifique et fondé sur une érudition aussi étendue que solide.

Ajoutons encore que M. Marillier a utilisé l'édition hollandaise due à notre collaborateur, M. Kaupert, et lui a emprunté un grand nombre de notes, auxquelles il a joint quelques références personnelles intéressantes pour les lecteurs français. Un index très détaillé facilite l'usage courant de ce beau livre, que nous remercions M. Marillier d'avoir mis à la portée de tous nos compatriotes cultivés.

II.

Edouard Montet. Brésil et Argentine. Notes et impressions de voyage (Genève, Eggmann; Paris, Fischbacher; petit in-8 de ix et 280 p., III.). Nos lecteurs ont eu également les premières de ce charmant petit volume dans l'article sur « La religion et la superstition au Brésil ». Notre collaborateur n'a pas prétendu publier une étude scientifique des pays où il a fait un séjour prolongé pour se reposer des fatigues d'un enseignement surchargé à l'Université de Genève. Il a jeté sur le papier ses notes et impressions, à la demande instante de ses amis, et il nous a donné ainsi un livre de lecture facile, dont la valeur consiste justement dans la fraîcheur des observations, l'absence de toute thèse préconçue, le laisser-aller des développements. M. Montet a vu les choses en voyageur, avec une sympathie éclairée pour les diverses sociétés qu'il a traversées ou effleurées, également éloigné de la condamnation mesquine de tout ce qui n'est pas conforme à nos idées et de l'admiration béate pour tout ce qui est étranger à nos mœurs. Dès à présent, la première édition est épuisée.

III.

John Vianet. La vie ecclésiastique et religieuse dans la principauté de Montbéliard au xvi^e siècle (Paris, Fischbacher; gr. in-8 de ix et 380 p.). Voici une bonne et forte étude d'histoire locale qui a valu à son auteur la « licence doctendi » à la Faculté de théologie protestante de Paris. M. John Vianet, pasteur-président du consistoire de Montbéliard, appartient, par ses origines et par ses fonctions actuelles, à l'Eglise luthérienne de ce petit pays si original de Montbéliard, qui a toujours été français de langue, mais qui n'est entré dans le giron national français qu'à la Révolution en 1793, et qui doit à son existence indépendante sous le gouvernement des princes de Wurtemberg, à ses relations de voisinage avec les cantons jurassiens de la Sonne et à sa profession protestante conservée depuis le xvi^e siècle, d'avoir encore aujourd'hui un caractère particulier au sein de la grande unité française. Il y a donc là un terrain nettement circonscrit pour l'historien, d'un intérêt médiocre pour l'his-

tour générale du monde occidental, parce qu'il ne rend que l'écho des grands mouvements de la pensée occidentale, sans que ses habitants aient fait entendre une note qui leur fût propre dans le concert européen; mais d'un intérêt d'autant plus poignant pour nous qui venant autrefois dans l'histoire de la vie locale les réactions provoquées par les courants généraux de l'esprit humain depuis la Renaissance jusqu'à notre siècle.

M. Vidout a circonscrit ses recherches à la vie religieuse et ecclésiastique du pays de Montbéliard, en s'attachant spécialement à ce qu'il a appelé « vie », c'est-à-dire ce qui se faisait, qui s'est groupé des renseignements, mais en s'efforçant de saisir les impensées, les actions et réactions des doctrines, des besoins religieux, des tendances massives de la théologie au xix^e siècle, dans l'âme même de ces tranquilles populations et de leurs consciences spirituelles. Une réelle sympathie pour l'Eglise qu'il tenait se manifeste à travers ses pages; l'auteur ne s'en cache pas, et, d'ailleurs, où aurait-il pris la patience et le courage nécessaires pour entreprendre une œuvre aussi foiblée sinon dans le sentiment légitime d'affection et de reconnaissance envers sa patrie spirituelle? Mais cette sympathie, si elle tempère parfois des jugements que l'on voudrait voir plus énergiques, s'efface au cas de l'incertitude du récit lui-même, et ce n'est pas trop dire que de reconnaître dans ce livre un modèle d'histoire locale, fondé sur une connaissance minutieuse des hommes et des choses, résultant d'un développement consciencieux des archives régionales et despiés d'une généreuse largeur d'esprit théologique. Le seul point où l'auteur nous semble avoir été incomplet, c'est dans l'analyse de l'action de la philosophie du xix^e siècle sur les populations montbéliardaises. Il n'explique pas comment il se fait que la Révolution fut accueillie avec faveur par la majorité, malgré tout ce qu'elle avait de contraire aux enseignements qui avaient seuls régné jusqu'alors. L'histoire qu'il raconte fourmille cependant des éléments de l'explication, et une appréciation moins désolée de la philosophie du xix^e siècle lui aurait permis de les faire ressortir. Cette réserve faite, nous ne pouvons que féliciter M. Vidout de sa remarquable étude historique.

A. Carrière. *La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren.* — Nos lecteurs savent quelle sensation M. Carrière est en train d'éprouver dans l'historiographie arménienne par ses études sur Moïse de Khoren. En démontrant par une judicieuse analyse les sources utilisées par le grand historien arménien, il a prouvé que l'histoire d'Arménie ne pouvait pas avoir été écrite avant les premières années du xiv^e siècle. Comme, d'autre part, cet auteur ne cite Moïse de Khoren et ne connaît son ouvrage avant Jean VI Catholikos, dont les ouvrages datent au premier quart du x^e siècle, il y a donc ces deux époques un terminus a quo et un terminus ad quem entre lesquels il faut chercher la solution du problème.

Poursuivant les mêmes études, M. Carrière reprend maintenant l'examen des sources utilisées par Moïse de Khoren, non plus pour déterminer la date de son œuvre historique, mais pour montrer de quelle façon arbitraire il utilise ses documents; on peut employer l'expression de l'indiger, de quelle façon il les « arrondisse ». C'est un spécimen de cette méthode historique de Moïse qu'il a donné dans le mémoire ci-dessus donné, qui fut partie de magnifique volume du *Centenaire de l'École des Langues orientales modernes* (Paris, Imprimerie nationale; en dépôt chez Laroux). Il y étudie les chap. xix et xxv du second livre de l'*Histoire d'Arménie* où sont racontées les légendes d'Arminium, d'Abgar, d'Arasbon et de Samatrouk, et où se trouve le célèbre récit de la correspondance d'Abgar avec Jésus-Christ et avec Tibère. L'histoire de cette légende a fait l'objet de nombreux travaux (Harnack, Zeln, Lipshaw, Tixeront, etc.) depuis la publication du texte complet de la *Doctrine d'Abgar* par M. George Philippe en 1878, mais la critique la ce document était toujours dominée par l'opinion traditionnelle d'après laquelle Moïse de Khoren, qui avait utilisé cette source ou sa traduction arménienne (*Lettre d'Abgar*, citée par lui comme type de *Louphand*), aurait écrit dans la seconde moitié du 5^e siècle. M. Carrière ouvre de nouvelles perspectives sur l'origine de ce document, puisque le terminus est connu de sa composition (n'est-il dit son utilisation par Moïse de Khoren) se trouve retardé. Il montre que Moïse a eu sous les yeux, non le texte syriaque, mais la traduction arménienne, et que celle-ci a subi des altérations intentionnelles et accidentelles et peut pour ce motif que l'interprétation de la légende d'Abgar dans l'*Histoire d'Arménie* est bien l'œuvre personnelle de Moïse. Il fait lire dans le texte la comparaison soignée du récit de Moïse avec ses sources pour s'habituer complètement sur sa manière d'écrire l'histoire. Cela ne se laisse pas résumer. Si le prestige de Moïse historien y perd, son imagination y paraît vraiment admirable et digne du ce titre de « prince des poètes » que les écrivains arméniens lui décernent volontiers.

..

Samuel Berger. *Un ancien texte latin des Actes des Apôtres retrouvé dans un manuscrit provenant de Perpignan* (Paris, Klincksieck). Cette nouvelle contribution à l'histoire de la Bible latine par M. Samuel Berger est tirée des « Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres Bibliothèques » (t. XXXV, 1^{re} partie). Il s'agit d'un manuscrit de la Vulgate qui n'est pas plus ancien que le 12^e siècle (Bibl. nat., Mss. lat., 221), mais dans lequel une partie du livre des Actes (ch. i à xiii, 9, et xxiii, 16-30) a conservé les leçons les plus anciennes et les meilleures d'un texte antérieur à celui du saint Jérôme. M. Berger l'a comparé avec le *Codex Laudianus*, le *Clavus Alerius*, le *Pallimpseste de Bobbio*, le *Codex Bezae*. Il y reconnaît le texte typique de la tradition catalane, par motif espagnol et languedocien, et il prou-

la question suivante : « Y a-t-il lieu de distinguer les versions de fait à raison pour les Évangiles, entre les textes européens et italiens ? En d'autres termes, y a-t-il eu, pour le livre des Actes, en dehors des textes anciens dits africains, un seul groupe ou deux groupes de traductions ? »



M. A. Lefey a complété son *Histoire du Canon de l'Ancien Testament* et son *Histoire du Canon du Nouveau Testament* par deux volumes sur l'Histoire critique du texte et des versions de la Bible, qui sont consacrées à l'Ancien Testament (Paris, Pion, in-8 de 314 et 245 p.). L'ancien professeur de l'Institut catholique de Paris y a consacré le contenu des cours qu'il professait avant d'avoir été forcé de renoncer à l'enseignement. Il ne pouvait faire de meilleure réponse à ceux qui ont accusé la faiblesse de briser son activité professorale et qui ont compromis l'autorité scientifique de l'institution en maintenant l'homme qui lui faisait le plus d'honneur.

Nous avons reçu les tirés à part de deux excellents articles de M. Paul Lefey : *Saint César, évêque d'Arles* (tiré de la *Revue du Clergé français*, 10 septembre et 15 novembre) et *Notes d'antiques liturgies chrétiennes. Les Sermons de l'évêque d'Arles* (tiré de la *Revue Biblique*, octobre). Ces deux articles se rattachent à la belle thèse de doctorat sur *Saint César, évêque d'Arles*, à laquelle la *Revue* consacrera bientôt un compte-rendu. Le sommaire rendra des observations fines et judicieuses sur les particularités de langue et de style qui peuvent éclairer la critique dans le tirage si difficile des sermons de César, conservés le plus souvent dans des manuscrits où ils sont attribués à d'autres prélatiens.

Dans la même livraison de la *Revue Biblique*, M. l'abbé Aurélien Quantin, qui professe un cours libre à l'École des Hautes Études sur la Religion assyro-chaldéenne, a publié une importante inscription inédite du roi Assurbanipal, copée au Musée Britannique des 1886. Le roi Assurbanipal y rappelle qu'il a reconstruit l'Église, ramené le dieu Marduk à Babylone, confirmé les lois et les institutions de cette cité et placé sur le trône babylonien son frère aîné Samsu-Sum-Ilérin. La *Revue* donne le texte assyrien et la transcription ; M. Quantin en donnera prochainement le commentaire.

— Les membres de l'École française de Rome continuent la publication des recueils de bulles des papes. Les derniers fascicules parus sont le 3^e des *Registres de Clément IV* (1265-1268), par M. R. Jordan, et le 4^e des *Registres de Grégoire IX*, par M. L. Aubray (Paris, Fontemoing).

ALLEMAGNE.

H. Gehér. *Die Anfänge der germanischen Kirche* (Leipzig, Hirsch). Cette très remarquable dissertation a paru dans les « *Berichte der k. sächsischen Gesell-*

essait der Wissenschaften, historisch-phil. Klasse » (1893), p. 109-173. Elle représente un brillant essai de reconstruction des origines de l'Eglise arménienne d'après les textes de critique littéraire de von Gutschmied et se faisant de côté, comme le pourrions de valeur historique, l'histoire antérieure de Moïse de Khoren, dont M. Carrère a montré chez nous les origines turques et le caractère parfois fantaisiste.

M. Gelzer s'appuie sur Agathangelos et surtout sur Fauste de Byraces, dont il place l'activité littéraire respectivement au milieu du ^v et à la fin du ^v siècle. Fauste, le plus ancien des deux, serait bien authentiquement un Arménien; mais il aurait écrit en grec, d'où son surnom, et, appartenant lui-même à la noblesse indigène, il aurait tiré en quelque sorte salement l'exploitation du peuple par cette noblesse et par le clergé qui faisait seses communs avec elle.

Sur cette base M. Gelzer reconstruit l'histoire des origines chrétiennes en Arménie à peu près de la façon suivante : Vers l'an 280 le roi Tiridate est gagné au christianisme par Grégoire l'Illuminateur et la religion nouvelle est imposée d'en haut. La noblesse est bientôt gagnée : quant aux grandes familles sacerdotales païennes, elles sont remplacées par des familles sacerdotales chrétiennes, qui conservent les biens sacerdotaux et pour lesquelles la dignité épiscopale est réservée. Cette révolution religieuse aurait été facilitée par le fait que Grégoire lui-même, d'après M. Gelzer, appartenait à une famille de sang royal qui était en possession de la souveraine sacerdotale paternelle.

On songeait que dans ces conditions l'évangélisation du peuple n'ait pas été bien sérieuse. La noblesse et le clergé trouveront dans le nouvel état de choses une consolidation de leur pouvoir. Mais les conflits entre les détenteurs du pouvoir épiscopal et la royauté ne pouvaient manquer d'éclater dans une pareille organisation. Ces rivalités seraient en leur résultat au ^v siècle le transfert de la dignité ecclésiastique suprême de Antiochie à une autre famille sacerdotale, celle d'Albianos, à la place de la famille de Grégoire, d'autant que les demandeurs de ce dernier auraient manifesté plus de goût pour la vie laïque. Cependant l'un d'entre eux, Nerses (353-375 environ), redevenu chef de l'Eglise, il est disciple et admirateur de Basile de Césarée; il veut fonder une nouvelle organisation ecclésiastique, cherche à introduire de profondes réformes morales et sociales; favorise le monachisme, mais succombe à l'hostilité du roi, qui se débarrasse de lui par le poison et le compromet dans l'esprit des indigènes en l'accusant d'être infidèle à la cause étrangère des Grecs. L'Eglise de Césarée prit parti pour Nerses : ainsi le roi aurait-il voulu de se passer d'elle. Le catholicisme nouveau, pris dans la famille d'Albianos, ne reçoit plus la confirmation du métropolitain de Césarée; l'Arménie se rendant indépendante de l'épiscopat de tutelle avec lequel elle avait admise jusqu'alors de la part de l'Eglise de Césarée. C'est alors seulement que, d'après M. Gelzer, la capitale religieuse aurait été transférée d'Antiochie, le vieux sanctuaire principal de

l'époque précise auquel se rattache la famille de Grégoire, à Valerachipat (aujourd'hui Etchmadrin), la ville royale.

Il faut même signaler l'observation très saine de M. Gelzer sur l'attachement tout particulier de cette Eglise monastérique et sacerdotale pour l'Ancien Testament, tout comme dans l'Eglise d'Ethiopie. Les rois et évêques en possession d'un privilège de famille trouvant dans les livres sacrés des Juifs une sorte de prototype d'origine divine pour l'organisation dont ils bénéficiaient.

BELGIQUE

Les Hollandistes ont publié, en L. XIV des *Analecta Hollandica* (p. 281-294), un texte grec des Actes de *saint polémon* de Rome qui est un véritable complément du texte arménien, traduit en anglais par M. Gnybeart. Ces Actes se trouvent dans un manuscrit de Paris (Grec. 1229), qui recense aussi ceux de Barnabas, de Philippe, de Timothée, c'est-à-dire de disciples immédiats et collaborateurs des apôtres. Ils ont été pris par les copistes pour les Actes d'Apollon, le compagnon de saint Paul à Corinthe, ce qui n'empêche pas que son martyre en soit daté du règne de Cléopâtre. Il y a lieu de faire une comparaison minutieuse de ce texte grec avec le texte arménien, que les Hollandistes débarrassent dès encore, à leurs yeux, le moins le plus fidèle, afin de pouvoir faire sur cette base la critique du récit d'Eusèbe (*Hist. eccl.*, V, 21).

ERRATUM

Par suite d'une erreur de transmission des épreuves au cours des vacances de l'été dernier, il est veuillé de nombreuses fautes d'impression dans l'article de M. Marillier sur l'ouvrage de M. E. Thoms, *A philological essay concerning the Pygmaei of the mountains*, p. 87 et suiv. Il y a lieu de signaler au moins les quelques lectures suivantes :

- P. 88, dernière ligne, lire : Brachons au lieu de Brachours.
- 89, ligne 2, lire : Jals au lieu de Gals.
- 89, ligne 8, lire : entos au lieu de entes.
- 90, lignes 1-2 : les mots : et c'est ainsi sans doute..... de la personne matérielle doivent être mis entre parenthèses.
- 90, ligne 5, lire : raporter au lieu de rapprocher.
- 90, ligne 9, lire : Commensuralis au lieu de Commensueth.



TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-DEUXIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages
Lefèvre d'Étaples et la traduction française de la Bible; par M. A. Laine	56
De rôle de la psychologie dans les études de mythologie comparée, par M. L. Morillier	110
Religion et superstition dans l'Amérique du Sud, par M. Edmond Montet	142
Érasme et Luther. esquisse d'histoire et de psychologie religieuses, par M. Jean Réville	156
Le Dieu d'Apolles, par M. E. Guadet	241
L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien? par M. L. Masserman	249
Leçons dans la théologie chrétienne du ^{ix} ^e au ^{xiv} ^e siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes (1 ^{re} partie), par M. J. Philippe	284

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion Romaine (année 1894), par M. Aug. Amélie	1
Histoire du couvent catholique de Kyoto (suite et fin), par M. Alfred Millard	23
Un congrès des religions à Paris en 1900, par M. Jean Réville	73
Textes pehlovi inédits relatifs à la Religion Mazdéenne, publiés et traduits par M. E. Blochet	99 et 217
Correspondances : Réponses à quelques objections, par M. Paul Raynaud	174

REVUE DES LIVRES

Théodore Reinach. Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme (M. Jean Réville)	80
L. E. Amiel. Romains et Juifs (M. Jean Réville)	81
G. Ferrero. Les lois psychologiques du symbolisme (M. G. d'A.)	82
Edward Tyson. A philological essay concerning the Pygmies of the an- cienta (M. L. Morillier)	87

	Page
E. T. A. Frey, The churches and monasteries of Egypt attributed to Abû Mûsâ the Armenian (M. E. Amélineau)	90
Königliche Museum zu Berlin, Archäologisches Verzeichniss der ägyptischen Alterthümer, Papyrius und Papyrus (M. E. Amélineau)	95
E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead, The papyri of Ani in the British Museum (M. E. Amélineau)	98
E. W. Hopkins, The religions of India (M. Jean Réville)	179
F. J. Gould, A concise history of religion, 1. II (M. Jean Réville)	180
A. Bastian, Die Verbleibensorte der abgestorbenen Seelen (M. L. Martillet)	185
F. W. Japet, Old Celtic manna (M. L. Martillet)	186
R. Dronk, Chinas Religionen (M. Ed. Chavannes)	303
J. P. Minyeff, Recherches sur le Bouddhisme (M. L. Fèvre)	307
H. Merx, Evangelii exordia. — Evangelio di Giovanni. — Dottrina dei XII apostoli. — La Apologia nei primitivi secoli. — Buddismo e Cristianesimo. — L'origine delle chiese cristiane all'antichità (M. T. Andet)	309
G. Calucci, La Vita di S. Anselmo da Baggio (M. Paul Sabatier)	310
H. de Charney, Le folklore dans les deux mondes (M. L. Martillet)	310
Deux Cathol. Les églises de Jérusalem. La liturgie et la discipline au sixième siècle (M. J.-B. Chabot)	328
Edm. Snijder, Jésus-Christ avant son Ministère (M. Jean Réville)	330

CHRISTIANISME, par M. Jean Réville :

Enseignement de l'Histoire des Religions : à Paris, p. 100 et 336; à Genève, p. 300; à Chicago, p. 214.

Scritture : Joseph Derenbourg, p. 334.

Conciliations : René Maury, *Congress des religions à Chicago*, p. 301; *Congress de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne*, p. 218; A. Lang, *Mythes, cultes et religions* (trad. Martillet), p. 330; Ed. Montet, *Israël et Aragonie*, p. 341.

Christianisme ancien : Bernardakis, *Manuscris incerta*, p. 192; Amélineau, *Manuscris incerta bilingues du N. T.*, p. 200; Krenkel, *Josephus und Antioch*, p. 206; *Texte und Untersuchungen*, p. 300; Schwan, *Archäologie der christlichen Kunst*, p. 287; A. Satt, *Apologie des Christentums im den Glauben des IV und V Jahrh.*, p. 307; Burkitt, *The book of rules of Tressius*, p. 308; Delahaye, *Byzance*, p. 310; *Publiscus de Lyon complet*, p. 339; A. Carlier, *Légende d'Abbas dans Moine du Khawa*, p. 342; Samuel Berger, *Annales latines des Apôtres des Apôtres*, p. 343; Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, p. 344; Loisy, *Saint-Césaire d'Arles*, p. 344; Gieseler, *Aufsänge der armenischen Kirche*, p. 344; Dolanoff, *Actes de S. Apollonius*, p. 346.

- Christianisme du moyen âge* : Valon, *Le Dieu - roi très chrétien*, p. 187; Minvi, *Épêes latines de Noël*, p. 195; Malouy, *Regles monastiques à Lizeul*, p. 283; Boudouin, *Saint François d'Assise*, p. 294; Lucien, *Registres de Gémant IV*, p. 344; Aarnay, *Registres de Gégétre IX*, p. 344.
- Histoire de la Réformation* : Siehelin, *Zwugh*, p. 240.
- Christianisme moderne* : Vianet, *Vieillesse monastique et religieux de Montebellard au XVIII^e siècle*, p. 341.
- Manichéisme* : Tiele, *Antiquité de l'Avant*, p. 210.
- Islamisme* : Hartwig, *Dorenbourg*, *Autobiographie d'Oudine*, p. 129; Al-Fakhel, p. 129.
- Judaïsme* : Disauloy, *Les choses du prophétisme*, p. 104; Theodora Reinart, *Bataille de Magdele*, p. 167; Oppert, *Cadyne-Hierapode*, p. 107; Ryle, *Philis and Holy scripture*, p. 207; Cuytense, *Palla about contemplative life*, p. 208; Crocker, *Ethiopia - religion of the Hebrew book of Job*, p. 209.
- Religion persico-babylonienne* : Scheil, *Inscription de Nabonide*, p. 102; Oppert, *Ilou-hamque de Siquira*, p. 107; Quatier, *Inscription inédite d'Assurhempal*, p. 314.
- Autres religions orientales* : Clermont-Ganneau, *Tand, Dandier et Perséphoné*, p. 192 et 193; Hérin de Villeneuve, *Foilles à Carthage*, p. 194; Clermont-Ganneau, *Mammies d'El-Amroui*, p. 195, et *Peinture Assalon*, p. 197, et *Inscriptions égyptiennes de Héra*, p. 197; Halvay, *Nouvelles inscriptions, le Dieu Biharrân*, p. 197-198; Hartwig, *Dorenbourg*, *Inscription inédite d'Égypte*, p. 199; *Jupiter Sapphatisien*, p. 338.
- Religion de la Grèce et de Rome* : Heilig, *L'art mycénien*, p. 102; Foucart, *Mythes d'Égypte*, p. 192 et 201; Hérin de Villeneuve, *Trésor d'Argentaria romaine*, p. 103; Bréal, *Travaux de la religion étrusque chez les Romains*, p. 192; Salomon Reinart, *Musées archaïques*, p. 195; Weil, *Nouvel hymne de Delphes*, p. 106; Homolle, *Le temple de Delphes*, p. 195, et *Culte de la phénix des Halpades*, p. 107; Homolle, *Trésor de Siphnos*, p. 197; de La Ville Mirmont, *Apollonius et Virgile*, p. 203; Numa, *Organisation du théâtre athénien*, p. 203; Maass, *Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, p. 205; Baumgarten, *Seneca und das Christentum*, p. 206; Aall, *Der Logos bei Heraklit*, p. 206; Hill, *Génie d'Apollon en Grèce*, p. 338; Maupert, *Objets égyptiens trouvés à Rhénia*, p. 338.
- Religion de l'Asie centrale* : Roth, *Schreiben von Tanghan Sainhang*, p. 206; Trevisan, *Chine Religieuse*, p. 200.
- Religion de l'Inde* : Pramath Nath Bose, *Hindu mythology during British rule*, p. 200.

Religions du Tindo-Chine : Armandier, Voyage dans le Laos, p. 198.

Religion gauloise : E. Huet, Galates, p. 231.

Religion japonaise : Kuroki Kuroki, Les légendes japonaises par Julius Kuroki, p. 213.

Religion : Revue ethnographique de Moscou, p. 213.

Concours de l'Académie des Inscriptions, p. 230.

Le Gérant : Emile Lacroix.





24
25

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.